الوجود والجدل في فلسفة سارتر

دكتور حبيب الشاروني

مدرس الفلسفة الحديثة - كلية الآداب

جامعة الإسكندرية



الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية

جلال حزي وشركاه

الوجود والجدل في فلسفة سارتر

دكتور حبيب الشاروني
مدرس الفلسفة الحديثة - كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزي وشركاه

القسم الأول
نقد الأنطولوجيا

ملاحظات منهجية

عرضنا في دراسات سابقة لفلسفة سارتر في خطوطها الرئيسية، ودرسنا بعض هذه الخطوط في تفاصيلها العامة، وبعضها الآخر في تفاصيلها الدقيقة. وعرفنا أن هذه الفلسفة تقوم على مجموعة من المقولات، وتتابع منهجاً معيناً هو المنهج الفينومنولوجي، وتقدم لنا أنطولوجيا أي علماً للوجود. بيد أننا وقفنا في هذه الدراسات عند مرحلة معينة من حياة الفيلسوف وعند مرحلة معينة في منهج الدراسة: فمن الناحية الأولى كانت ثمة بوادر ألمحنا إليها تكشف عن اتجاه نحو التغير في تفكير سارتر، وهو التغير الذي أشار إليه فرانسيس جانسون في نهاية كتابه «سارتر بقلمه»[1] وأبان فيه عن وجود حركة جدلية تمضي من التفسير الذاتي إلى التفسير الموضوعي. هذا التغير قد بلغ أكمل نضجه وأجلى صورة في كتاب سارتر «نقد العقل الجدلي»[2] الذي ظهر عام ١٩٦٠. وكانت دراساتنا السابقة قد وقفت إلى ماقبل هذه المرحلة من حياة الفيلسوف. ومن الناحية الثانية كان تعقيبنا على فلسفة سارتر، سواء بالتأييد أو التفنيد، يجيء مقتضباً؛ لأننا كنا بسبيل العرض أولاً، وبسبيل الكشف عن جوانب معينة تخص مجال بحثنا وتدخل ضمن مسائل هذا البحث.

فإذا أردنا أن نستكمل دراستنا عن فلسفة سارتر وجب علينا أن نمضي

(١) Francis Jeanson: *Sartre par lui-même* (édition du seuil), Paris 1955, p. 185-186.

(٢) Sartre, Jean Paul: *Critique de la Raison Dialectique*.

فى منهج الدراسة إلى تقييم هذه الفلسفة،وأن يمضى هذا التقييم لينسحب بالمثل على اتجاهات سارتر الأخيرة،لاسيما على نحو ماتمثل هذه الاتجاهات فى كتابه «نقد العقل الجدلى» . فبعد صدور هذا المؤلف أصبح من السهل تحديد المسار الذى اتخذته فلسفة سارتر،ابتداء من موقف ميتافيزيقى أنطولوجى يمثله «الوجود والعدم»،الذى صدر عام ١٩٤٣،إلى موقف اجتماعى أنثروبولوجى يمثله «نقد العقل الجدلى».

ليست غايتنا إذن هى العرض .وبحثنا هذا يفترض علم القارئ بفلسفة سارتر،ويمضى إلى النظر فى الموقفين السابقين مقتصراً على النقد والتقييم.

ونحن قد عرفنا أن جميع الموضوعات المتباينة التى كانت تؤسس فلسفة سارتر فى موقفه الأول،عند مرحلة الوجود والعدم،تكتمل فى نسق واحد يقوم على قضية واحدة،أو يبدأ من مقولة واحدة. هى مقولة اللاشاة ، وأن هذه المقولة هى التركيب الأنطولوجى للوعى ، وأنها تضع الحرية الإنسانية وتكشف عنها وتفسرها. ومن هنا كانت الحرية الإنسانية هى الحقيقة الأساسية والخط الرائد فى هذا الموقف الأول من مراحل فلسفة سارتر . وقد تابعنا هذا الخط ، وعرفنا أولا أن الإنسان حر ، وأنه — بمقتضى تركيبه الأنطولوجى— مقضى عليه بهذه الحرية ، وثانياً أن هذه الحرية ليست حرية فارغة ، وليس الإنسان حراً فى المطلق ، وإنما بالنسبة إلى موقف ينخرط فيه أو إلى قضية يلتزم بها .

نقتصر إذن فى هذا القسم الأول على مرحلة «الوجود والعدم»، وننظر فيما يمكن أن يوجه من نقد، أولا إلى الموضوعات المتباينة التى تؤسس الأنطولوجيا من فلسفة سارتر ، وثانياً إلى المقولة الرئيسية التى تقوم عليها هذه الأنطولوجيا ، وهى مقولة اللاشاة ، ثم ننظر ثالثاً وأخيراً فى الحقيقة الأساسية فى فلسفة سارتر ، وهى الحرية الإنسانية. ومن النظر فى هذه الحقيقة يمكن لدراستنا النقدية أن تعدنا لفهم التطور الذى أدى بسارتر إلى الانتقال من وجهة نظر الوعى الفردى والحرية بالمعنى الميتافيزيقى ،إلى

وجهة نظر الوعى الجماعى والحرية بالمعنى الاجتماعى والحضارى .

فدراستنا هنا تلتزم الموقف النقدى . يدفعنا إلى ذلك عاملان أساسيان : أولهما : أننا قد شعرنا أثناء معايشتنا لفلسفة سارتر وكتابتنا عنه أن فى هذه الفلسفة ضجيجاً كثيراً وفلسفة أقل ، لاسيما إذا ماقارنا سارتر بمعاصره وزميله ميرلو - بونتى . وثانيهما أن الكتابة عن أى فيلسوف من شأنها أن توحى للقارئ مقدماً بأن لدى الكاتب اهتماماً خاصاً بهذا الفيلسوف ، وأن هذا الاهتمام ينطوى على التفضيل . والحق أن اهتمام الكاتب بهذا الفيلسوف ينحصر فى شيئين : أولهما هو اهتمام الفيلسوف نفسه بمسألة الحرية ، واتخاذها محوراً رئيسياً فى مذهبه الفلسفى . ومسألة الحرية موضوع أثير لدى كاتب هذه السطور . وثانيهما أن فلسفة سارتر — رغم ما يمكن أن يوجه إليها من نقد — كانت تشكل أقوى تيار فلسفى ساد فرنسا لأكثر من ربع قرن .

وينبغى أن نلاحظ فوراً ملاحظتين هامتين : الملاحظة الأولى : هى أننا لسنا هنا بسبيل سرد الانتقادات التى يوجهها إلى الفلسفة الوجودية وإلى سارتر بصفة خاصة كل من الفلاسفة الكاثوليك [٣] والماركسيين [٤]

---

(٣) مثل الأب Roger Troisfontaines فى كتابه *Le choix de Jean-Paul Sartre* (Editions Aubier, Paris 1945) ، وكذلك الآنسة مرسييه Mlle Mercier والفيلسوف الوجودي جبرييل مارسيل Gabriel Marcel .

(٤) مثل هنري لوفيفر Henri Lefebvre فى كتابه *L'Existentialisme* (Editions Sagittaire, Paris 1949) ، وكذلك لوك لوفيفر J. Luc Lefèvre فى كتابه *L'Existentialiste est-il un Philosophe ?* (Ed. Alsatia, Paris 1946) . وهذا الكتاب الأخير يقتصر على نقد مقال سارتر « الوجودية فلسفة انسانية » باعتبار أنها التعبير النهائى عن فلسفة سارتر . أما جان كانابا Jean Kanapa فى كتابه *L'Existentialimse n'est pas un Humanisme* (Editions Sociales, 1947,)

والديكارتيين[٤] . فليست الدراسة النقدية — فى مجال الفلسفة — مساجلة بين المذاهب المتعارضة . ورغم أن كثيراً من الفلاسفة يتابع فى دراسته النقدية منهجاً معيناً ، هو معارضة المذاهب كلها بمذهب واحد ، فإننا نرفض كذلك هذا المنهج النقدى ، وذلك لأسباب هامة نوجزها كالآتى[٥] :

أولاً : أن الفلسفة ليست بحثاً يبدأ من المحاولة والخطأ وينتهى إلى الصواب والكمال ، ولكنها وجهات نظر تتعدد بتعدد الفلاسفة ، أى بتعدد أصحابها . ومن ثمة فلا معنى لأن نعارض مذهباً بآخر وأن نضرب اتجاها باتجاه . حقيقة أن المذاهب المتعارضة تعين الفيلسوف بما تثيره من مشاكل ومسائل ، وبما تلقيه من ضوء على المشكلات المختلفة ، ولكنها — فى مجال الدراسة النقدية — ينبغى أن تقف عند هذا الحد ، بحيث يمكن الإفادة منها ، دون أن تصبح أداة للمعارضة نلجأ إليها حين تعوزنا الحجة والبرهان .

ثانياً : أن الغاية المطلقة للفلسفة هى الكشف عن الحقيقة بمعناها المطلق . والحقيقة بهذا المعنى أكبر وأعظم من أن يشملها أو يفسرها مذهب واحد أو

= . فلا يرتفع الى مستوى النقد الجاد ، وانما يقتصر على ترديد بعض الشتائم رغم أنه كان أصلا تلميذا لسارتر ثم تحول الى الماركسية . وربما كان النقد الماركسى الوحيد الذى يرتفع الى مستوى الدراسة العلمية ، رغم اقتصاره على النظر فى الجانب السياسى من فلسفة سارتر وسيمون دى بوفوار وميرلو - بونتى ، هو كتاب جورج لوكاس Georges Lukacs « الوجودية والماركسية » - *Existentia-lisme et Marxisme*, Nagel, 1948 : وتتمثل أيضا الانتقادات الماركسية الموجهة لسارتر بصفة خاصة وللوجودية بصفة عامة عند كل من M. Garaudy فى كتابه « أبجدية الحرية *Grammaire de la Liberté* (Ed. Sociales, 1950) وبوليتزر Politzer . ومعظم انتقادات هؤلاء تأخذ طابعا سياسيا واجتماعيا ، وكانت تظهر فى مقالات بمجلة « الآداب الفرنسية *Les Lettres Françaises* » ، وهى مجلة أسبوعية شيوعية ، وكذلك بمجلة العمل « *L'Action* » ، وهى مجلة أسبوعية أكثر تمثيلا للمبادىء الشيوعية .

(٥) مثل Alquié فيما كتبه فى مجلة « كراسات الجنوب *Les Cahiers du Sud* » . وكتابته رصينة جادة تتناول « الوجود والعدم » بالنقد العنيف ، ولكنها تتفق مع سارتر فى بعض النقاط الجوهرية ، وتنتقد فى نفس الوقت كلا من الماركسيين والكاثوليك .

اتجاه واحد ، كما أنها أجل من أن يصل إليها أو يستوعبها مذهب من دون المذاهب الأخرى . ولذلك فنحن نرى أن كل فلسفة تشتمل بهذا المعنى على جانب من الصواب، وربما أيضاً على جانب من الخطأ : أما الصواب فمن حيث إنها تعبر عن وجه من أوجه الحقيقة ، وتقوم على أدلة وبراهين أو حجج منطقية ، وإلا لم تكن فلسفة . أما الخطأ فيقوم في ادعاء أي مذهب أنه بلغ الحقيقة كلها بمعناها المطلق .

ثالثا : أن الأدلة التي يصطنعها مذهب ما لامعنى لها إلا داخل هذا المذهب عينه . ويستحيل علينا بالتالي أن ننظر فيها من خارج المذهب ، أي من خلال مذهب آخر . وهذا يعني أنه لاينبغي أن نضع مذهباً في مقابل مذهب آخر، ونسرد أدلة الواحد وحججه إزاء أدلة الآخر وحججه .

وإذن فنحن نخلص مما سبق إلى رفض المنهجين : منهج معارضة المذاهب بعضها ببعض ، ومنهج معارضة المذاهب بمذهب واحد . فما هو المنهج الذي نتابعه في هذه الدراسة النقدية ؟ لقد قدم لنا سارتر علماً للوجود أقامه على مجموعة من المقولات . ونحن نريد أن ننظر إلى نفس المقولات ، وأن نظل داخل فلسفة سارتر ذاتها . عندئذ نستطيع أن ننظر في مقدمات هذه الفلسفة ، وأن نتبين مدى ما بين هذه المقدمات والنتائج التي ينتهي إليها من تسلسل منطقي أو من تناقض . وهذا هو — فيما نرى — المنهج السليم لكل دراسة نقدية في مجال البحث الفلسفي .

أما الملاحظة الثانية فهي أننا لانعني بالنقد مجرد الانتقاد، وإنما نعني كذلك الكشف عما في فلسفة سارتر — لاسيما بصدد فكرة الحرية — من خصائص ومميزات . فعلى الرغم مما في هذه الفلسفة من ثغرات أو مآخذ ، فإنها لاتخلو من عناصر قيمة فيها أصالة وطرافة، ومن تحليلات عميقة فيها دقة وجدة . إن محاولات الفلاسفة وتردد الفكر البشري منذ فلاسفة اليونان حتى اليوم يؤكد لنا أن الحقيقة الجزئية عسيرة المنال، وأن المذهب الكامل الذي يعلو على النقد هو شيء ممتنع على العقل ومستحيل.

فليس النقد إذن هو الهدم . ومن الإجحاف البين أن نعد الفلسفة الوجودية بالإطلاق مجرد « محاولة ثانوية » كما يذهب إلى ذلك أستاذنا يوسف كرم .

وفلسفة سارتر تتميز بميزتين لاتخلو منهما أي فلسفة جديرة بهذا الاسم ، وهما : أولا عمق التحليل ودقته ، وثانياً الأصالة في العرض وفي كثير من الموضوعات الجديدة . وإلى جانب هاتين الميزتين تشعرنا كتابات سارتر ، لاسيما كتاب « الوجود والعدم » وكتاب « نقد العقل الجدلي » ، بالذكاء الحاد الخارق بأدق معنى لهذه الكلمة . وربما كانت لهذه الميزة ، وهي الذكاء الخارق ، أكثر من دلالة . فهي لاشك تفسر لنا دقة سارتر وعمقه في التحليل ، ولكنها من جهة أخرى تفسر لنا أيضاً أهم نقد يمكن أن نوجهه لفلسفة سارتر . فبسبب هذا الذكاء استطاع سارتر أن يقيم أنطولوجيا كاملة ابتداء من مقولة واحدة ، هي مقولة اللاشاة (ولهذا خصصنا المقال الثاني من هذا القسم لنقدنا لهذه المقولة) ، وأن يعود ويدخل « القطاع الأنطولوجي » في « الأنثروبولوجيا الماركسية » .

أولا – نقد الخطوط الأساسية فى أنطولوجيا سارتر

لقد اصطنع سارتر منهجاً معيناً هو المنهج الفينومنولوجى ، وأقام بمقتضى هذا المنهج أنطولوجيا جديدة . ومن هنا يمكن أن نقول إن فلسفة سارتر هى دراسة فينومنولوجية للوجود. وسارتر يقف عند هذا الحد ، فلا يتجاوزه إلى أى دراسة ميتافيزيقية ، باعتبار الميتافيزيقا تفسيراً للوجود . فهو لايحاول أى تفسير للوجود فى أركانه الرئيسية ، مثل وجود المادة، والإنسان، والأنا والآخر، أو غير ذلك من المقولات التى يدرسها. فجميع هذه المقولات يتناولها سارتر بحسب المنهج الفينومنولوجى، دون أن يذهب وراء ذلك ليفسر لنا ظهورها أو قيامها. ولذلك اقتصرت فلسفته على إقامة أنطولوجيا لاتقوم على تفسير سابق عليها. إن مثل هذا التفسير هو ادعاء من جانب الميتافيزيقا ، وسارتر يرفض هذا الادعاء .

وهنا نتساءل مباشرة، هل يمكن أن نعتبر الدراسة القاصرة على الوصف الفينومنولوجى فلسفة جديرة بهذا الاسم ؟ حقيقة أن أى موقف يتخذه الإنسان من قضايا الوجود ، بما فى ذلك موقف من يرفض التفسير الميتافيزيقى للوجود ، يعتبر موقفاً فلسفياً. ولكن ثمة فارقاً بين الموقف الفلسفى وبين المذهب الفلسفى . وإذن فيمكننا أن نصوغ سؤالنا على نحو آخر ، ونتساءل : هل يمكن أن نعتبر فينومنولوجيا الوجود عند سارتر مذهباً فلسفياً ؟

لاشك أن سارتر ليس فيلسوفاً بالمعنى اليونانى القديم لهذه الكلمة ، أعنى بالمعنى الأرسطى بصفة خاصة. فليس المنهج الفينومنولوجى

إلا مجرد وصف لمعطيات الشعور المباشرة : ومن هنا فليست الفلسفة ، بناء على هذا المنهج ، إلا علماً وصفياً بحتاً . ولكن سارتر من جهة أخرى ، لم يقتصر على اتباع هذا المنهج في حدود المعنى السابق، وإنما هو قد حاول — كما فعل هيدجر — أن يتوصل من خلال هذا المنهج إلى أنطولوجيا، أى إلى دراسة للوجود، بالمعنى الأرسطى لهذه الكلمة. هذه المحاولة إذن هى التى تجعل سارتر جديراً باسم الفيلسوف . فسارتر لم يقف عند مجرد وصف الإنسان والمواقف الإنسانية والوجود الإنسانى ، إنما هو قد أراد ، من وراء دراسته تلك، أن يتوصل إلى الحكم على الوجود الإنسانى بما هو كذلك، أعنى أن يقيم أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنسانى بصفة عامة ، لامجرد وصف الوجود الفردى .

وفى هذه المحاولة تواجهنا ثلاث صعوبات أساسية : الصعوبة الأولى ترجع إلى المقدمات التى يبدأ منها سارتر فلسفته ، فسارتر يبدأ من مقولتين ، هما : الوعى والأشياء ، أوهما : الوجود — لأجل — ذاته والوجود — فى — ذاته ، ويجعل العلاقة الوحيدة القائمة بينهما ، هى علاقة مثول وابتعاد . فالوعى هو مطاردة وفرار مستمرين ، بحيث لا يلحق بنفسه أو بالأشياء أبداً . إنه انفصال وملاشاة مستمرة . وسارتر يقدم لنا وصفا أنطولوجيا بارعاً للوعى فى انفصاله المستمر وشروعه الدائم ، ويصور لنا هذا الوعى على أنه — بمقتضى الانفصال والشروع لايمكنه أن يلحق بنفسه أو يدركها ، فهو بالتالى لا يمكنه أن يعرف نفسه . إن فكرة الانفصال والملاشاة تتضمن وتعنى أن الوعى لايدرك ذاته أبداً، لأنه دائم الانفصال عنها . وهنا نتساءل : كيف يتاح لمثل هذا الوعى ، الذى لايدرك ذاته أبداً ، أن ينعكس على ذاته ، ويعرف نفسه منفصلا عن نفسه ؟ أعنى كيف يمكن

للوعى أن يعى نفسه مدركا شيئاً ، ويكون وعيه وعياً بنفسه، وليس بالشئ الذى يدركه ؟ كيف يمكن للوعى ، الذى يتجه نحو شئ ما ، أن يترك هذا الشئ ، ويتجه إلى ذاته ، ويصف هذه الذات فى إدراكها للشئ الذى تتجه إليه ؟ إن الوعى ، لكى يدرك ذاته واعياً ، ويقوم بوصف هذه الذات ، لابد أن ينعكس على ذاته، ويتأمل نفسه. ولكى ينعكس على ذاته لابد أن يستبدل ذاته بالموضوع المتجه إليه ، أى أن يجعل من ذاته موضوعاً لوعيه . فهو إذن لايصف إطلاقاً ذاته من حيث هى وعى متجه إلى الأشياء . وبعبارة أخرى إن الوعى ، حين يتجه إلى ذاته ، يستحيل عليه أن يصف هذه الذات فى اتجاهها إلى الأشياء الخارجية، ويستحيل عليه بالتالى أن يقدم لنا وصفاً أنطولوجياً عن الوعى وعن علاقته بالأشياء الخارجية . لقد قرر سارتر نفسه أن إدراك الوعى لذاته هو إدراك متضمن فى الوعى نفسه . فيستحيل إذن على الوعى أن ينعكس على ذاته ويدرك نفسه واعياً لشئ آخر . إن مثل هذه المحاولة توقعنا فى سلسلة لامتناهية ممتنعة .

فإذا كان سارتر قد قدم لنا وصفاً أنطولوجيا عن الوعى ، فمن حقنا أن نتساءل كيف استطاع أن يصف الوعى فى انعكاسه على ذاته ؟ وبعبارة أخرى كيف يستطيع الوعى أن يصف نفسه قائماً بهذا الوصف ؟ إن الوعى ، كى يصف ذاته ، لابد له من أن يجعل نفسه موضوعا لنفسه . فهل يصف الوعى ذاته من حيث هى موضوع لنفسه، أم من حيث هى تقوم بهذا الوصف؟ أعنى هل يصف الوعى ذاته من حيث هو متأمل واصف، أم من هو متأمل موصوف؟ لاشك أن الإجابة على مثل هذه التساؤلات تنطوى على تناقض صارخ : فالقول بأن الوعى يصف نفسه من

حيث هو متأمل وواصف لنفسه هو قول متناقض ويوقعنا فى سلسلة لامتناهية تحتم أن يكون هناك وعى سابق دائما على كل وعى.
والقول بأن الوعى يصف نفسه من حيث هو موضوع تأمل، أعنى من حيث هو موصوف ، هو أيضا قول متناقض ؛ لأنه ينتهى بنا من جهة إلى أن نصف وعيا فارغا، بينما نحن قد رأينا أن الوعى عند سارتر لامعنى له إلا من حيث هو وعى بشئ ما . وهو من جهة أخرى لايقدم لنا أنطولوجيا كاملة عن الإنسان ؛ لأنه لايصف الإنسان من حيث هو وعى يقوم بالتأمل وينعكس على ذاته ، وإنما يقتصر على وصفه من حيث هو موضوع تأمل فقط .

الصعوبة الأولى إذن تبدأ من مقولة الملاشاة والانفصال ، وتقف حائلا يمنع إقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنسانى من جميع نواحيه ؛ لأن الوعى لايتضمن أى معرفة استبطانية يدرك فيها ذاته ، ولكنه موجه أصلا إلى الأشياء .
لقد رأينا أن هذه الصعوبة تفضى بنا إلى تناقضات لايمكن رفعها ، وأنه يستحيل علينا مع هذه التناقضات أن نقيم أنطولوجيا كاملة عن الإنسان .

الصعوبة الثانية ترجع إلى نفس المقدمات التى يبدأ بها سارتر فلسفته . فنحن نعرف أن سارتر يبدأ من الكوجيتو أو هو يبدأ من الأنا الهوسرلى. ولكن الأنا الهوسرلى هو كذلك موضوع غير عالمى ؛ إنه يظل — رغم فكرة القصد — الأنا الذى يوقف الحكم ويقوم بالتعليق ؛ وهو من ثمة يعود دائما إلى الأنا الديكارتى ، أى الأنا أشك والأنا أفكر .
يظل سارتر ، إلى هذا الحد ، فى نطاق الفينومنولوجيا . فنحن قد عرفنا أن الفينومنولوجيا عند هوسرل ، وعند سارتر كذلك ، لاتقطع بالوجود .

الخارجي بالمعنى المطلق . فهي إذن تقف أو ينبغي أن تقف عندالأنا العارف. وإلى هنا كذلك تظل الفينومنولوجيا اتجاها تصوريا ، هو تصورية الوعي المتجه الذى يظهر ما هو ماثل لديه من موضوعات . وهى تقتصر بالتالي على دراسة التركيبات الجوهرية للوعي ، أو هى تجعل موضوع العقل noème شيئاً غير حقيقى متعلقا بفعل التعقل noèse .

ولكن سارتر من جهة أخرى يريد أن يقيم تحليلا «وجوديا» ، وأن يدرس الوجود الإنسانى من حيث هو وجود فى العالم، أو من حيث هو وجود واقعي، على نحو ما تدرسه فلسفه هيدجر. فاتجاه سارتر من هذه الناحية هو اتجاه واقعي هيدجرى .

يريد سارتر إذن أن يجمع فى فلسفته بين الاتجاهين : الاتجاه التصورى الهوسرلي والاتجاه الواقعي الهيدجرى . وهنا نتساءل هل يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين ؟ وهل يمكن لسارتر أن يظل فى حدود المنهج الفينومنولوجي، وأن يقيم فى الوقت نفسه علماً للوجود من حيث هو وجود؟ إن التصورية تعني أن الأنا من حيث هو وعي يفترض الموضوع أو يؤسس وجوده . بينما الواقعية تعنى أن الموضوع هو موجود عالمي . فهناك إذن تعارض أو تنافر بين الاتجاهين . وبسبب هذا التنافر لا يمكن أن نجمع بين الاتجاهين إلا على حساب أحدهما : فالتزام المنهج الفينومنولوجي والبدء من الأنا العارف لا يصلنا إلى الوجود العالمي . ومن جهة أخرى فإن إقامة تحليل وجودى تقتضي الخروج من الفينومنولوجيا. ونحن نعرف أن سارتر يلجأ إلى فكرة القصدية، ويتخذ منها مبدأ لدراسة الوجود . فكأن محاولة سارتر لإقامة الأنطولوجيا تتضمن خروجاً من الفينومنولوجيا، — وهذا هو ما يؤسس الصعوبة الثانية .

أما الصعوبة الثالثة فى إقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنسانى فترجع إلى إحدى القضايا الرئيسية فى فلسفة سارتر، وهى قضية سبق الوجود الإنسانى على الماهية . وهذه القضية ، التى يعبر بها

سارتر عن موقفه الميتافيزيقى ، توقعنا فى مجموعة من الإشكالات يستحيل معها أن نقيم أنطولوجيا عن مقومات الوجود الإنسانى .

وهذه الإشكالات تعود كلها إلى نوع من التعارض بين معنى الماهية الإنسانية ، التى تنكرها فلسفة سارتر باعتبارها سابقة على الوجود الإنسانى ، ومعنى الأنطولوجيا من حيث هى دراسة المقومات الوجود الإنسانى ، والتى تريد فلسفة سارتر أن تؤسسها . فما هو معنى الماهية فيما يختص بالإنسان ؟ وما معنى مقومات الوجود بالنسبة للإنسان أيضاً ؟ إن الماهية تعنى الخصائص الجوهرية ، وتعنى أيضاً الأعراض العامة التى لاتوجد فى أنواع أخرى ، أو فى أفراد مندرجة فى أنواع أخرى . فالماهية إذن تعنى الجنس والفصل النوعى والخاصة التى تعم جميع الأفراد . وهذا هو ما يؤسس التعريف ، سواء أكان تعريفاً بالحد أم تعريفاً بالرسم . وسارتر لايعطينا تحديداً لكلمة الماهية أو لكلمة الوجود ، ولكنه يذكر مايشير إلى هذا المعنى صراحة ، فيقول : « إن الماهية بالنسبة للكتاب ... هى مجمل الكيفيات التى يعرف بها ومجمل الوسائل التى يصنع بها » [6] . فالماهية عند سارتر تعنى التعريف ووسائل الصنع . وسارتر يورد قوله : « إن الماهية تعنى التعريف » أكثر من مرة ، فيقول عن الإنسان إنه « كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأى تصور » [7] ، بمعنى أن وجوده سابق على ماهيته . وفى نفس الموضوع يقول : « إن الإنسان يوجد أولا ... ثم يعرف بعد ذلك » [8] . ولما كان التعريف ، سواء أكان بالحد أم بالرسم ، لايتناول إلا الصفات الجوهرية أو الأعراض الخاصة العامة ، أى مايخص النوع أو أفراد النوع الواحد جميعاً ، كانت الماهية بهذا

---

(٦) *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 18.

(٧) Ibid., p. 21.

(٨) Ibid., p. 21.

المعنى مرادفة للمعنى الكلى من حيث إن التعريف لايتناول إلا الكلى؛ فخلاصة الأمر إذن هى أن سارتر يصرح بأن الماهية تعنى المعنى الكلى ، وأن هذه الماهية تجئ لاحقة على الوجود الإنسانى . وهنا نتساءل : ألا يعنى ذلك أن الإنسان حين لايكون حاصلا أولا على ماهية معينة ، كما يرى سارتر ، يصبح بالتالى حراً فى أن يكون أى شئ؟ قد يرد على ذلك بأن سارتر لم يكن يعنى بالماهية ، كما يفهم من كلامه فى «الوجود والعدم»، الماهية العامة ، أى كون الإنسان إنسانا ، وإنما الماهية الخاصة، أى كون الإنسان بهذه الصفات وبتلك الخصائص. ولكن سارتر من جهة أخرى لم يفرق صراحة بين الماهية العامة والماهية الخاصة فى المواضع التى كان يؤكد فيها سبق الوجود الإنسانى على الماهية فى « الوجودية فلسفة إنسانية ». هذا إلى أنه — على نحو ماسنرى — سينظر إلى الماهية من حيث هى الأعراض المتحققة فى الجزئى ، لامن حيث هى مرادفة للمعنى الكلى كما رأينا الآن وكما وضع هو معناها صراحة. فإذا عدنا إلى اعتبار سارتر للماهية على أنها مرادفة للمعنى الكلى أصبح معنى ذلك أن الإنسان — من حيث إن ماهيته لاحقة على وجوده — هو حرية لاحدود لها ، بحيث يمكنه أن يكون نباتا أو حيواناً آخر أو ملكا أو إلها ، — الأمر الذى هو مستحيل ومتناقض. إن الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الإنسانى ؛ لأن الإنسان بعد كل شئ لا يمكنه إلا أن يكون إنساناً وليس كائنا آخر أو من نوع آخر .

وإذن فالقضية الرئيسية فى فلسفة سارتر ، وهى قضية سبق الوجود الإنسانى على الماهية، هى قضية مستحيلة إذا اعتبرنا الماهية بالمعنى السابق، أى باعتبارها مرادفة للمعنى الكلى الذى نعرفه بالجنس والفصل النوعى والخاصة والعامة . وهذا هو مايؤسس الإشكال الأول.

أما الإشكال الثاني فيتضح إذا نظرنا إلى الماهية من ناحية المعنى

الثانى ، أى من ناحية اعتبار سارتر لها أنها الماهية الخاصة . ذلك أن سارتر لايفرق بين الماهية من الناحية الأنطولوجية والماهية من الناحية الإبستمولوجية ، أعنى أنه لايفرق بين الماهية باعتبارها خصائص وصفات موجودة ومتحققة فى الواقع وبين الماهية باعتبارها خصائص وصفات يمكن أن نعرفها وأن نحددها . فإذا كان سارتر قد قرر أن الماهية لاحقة على الوجود فينبغى أن نفهم ذلك من حيث إنها صفات وخصائص مدركة بالعقل ، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى فقط ، فإن هذا الوجود العقلى هو مستخرج من الوجود العينى الذى تحقق . فالماهية بهذا الاعتبار ، ومن الناحية الإبستمولوجية فحسب ، لاحقة على الوجود . أما الماهية من حيث التحقق العينى فى الواقع ، أعنى من ناحية وجودها متحققة فى الإنسان الواقعى ، فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود؛ لأن الإنسان لايكون فى الواقع إنساناً موجوداً بالفعل إلا بتحقق هذه الخصائص ، أى حين تتحقق الماهية . فليست الماهية لاحقة على الوجود وليست كذلك سابقة عليه،وإنما هى — بهذا الاعتبار — مساوقة للوجود. الماهية إذن لاحقة على الوجود من الناحية الإبستمولوجية، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى مستخرج من الوجود العينى . وهى مساوقة للوجود من الناحية الأنطولوجية ، أى باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلا فى الواقع . ولكن سارتر لم يقم بهذه التفرقة كما أنه لايهتم بالناحية الإبستمولوجية ولايقول بالتجريد . كأن تقرير سارتر إذن لسبق الوجود على الماهية لايقصد به الناحية الإبستمولوجية ، وإنما يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عينى . وهنا نتساءل أيضا ألا يعنى ذلك أن سارتر فى الواقع لايتحدث عن الماهية ، وإنما يذكرها ويعنى أصلا جملة الأعراض التى تحقق الإنية ، أعنى أنه

ينظر فى الجزئى المحسوس بدلا من الكلي المعقول؟ ألا يكون سارتر بذلك قد عاد إلى الحسية التى تضع الجزئى بدلا من الكلى على نحو مايفعل فلاسفة المذاهب الحسية ؟ إن معنى الماهية عند سارتر إما أن يكون الماهية العامة التى هى مرادفة للمعنى الكلى ، وهذه كما رأينا لايمكن أن تكون لاحقة على الوجود ، لأن معنى الوجود هو وجود شئ ما ، أى وجود ماهية ما،— وإما أن يكون معنى الماهية مجرد جملة الأعراض التى تحقق الإنية ، فلا تكون بالتالى ماهية ، وإنما عين الوجود الجزئى المحسوس[٩] .

فإذا نظرنا فى النتائج التى أسلمنا إليها الإشكال الأول والإشكال الثانى اتضح لنا أن هناك إشكالا ثالثا أشد خطورة من الإشكالين السابقين : فنحن قد رأينا أن الماهية يمكن فهمها على أنحاء ثلاثة: فهى قد تعنى الماهية العامة ، أوقد تعنى الماهية الخاصة المدركة بالعقل ، أو قد تعنى أخيراً الأعراض المخصصة للجزئى . ونحن قد رأينا كذلك أن سارتر ينتهى فى الواقع — حين يتحدث عن الماهية— إلى النظر إليها بهذا المعنى الثالث، أى من حيث هى تؤسس جملة الأعراض المخصصة للجزئى . ويجعل سارتر هذه الماهية — بمقتضى قضيته الرئيسية — لاحقة على الوجود لإنسانى . ومن هنا أراد أن ينظر فى هذا الوجود وأن يدرس مقوماته ليقيم من هذه المقومات أنطولوجيا خاصة بالوجود الإنسانى . ولكن ما معنى الأنطولوجيا ؟ وما معنى إقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنسانى ؟ لقد أراد سارتر من الأنطولوجيا التى أقامها أن يبين كيف يتعلق الوعى بأنحاء الوجود المختلفة ؛ فوصف كيف يتعلق الوعى بالجسم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل ، وبالمعرفة والرغبة والإرادة ، وبالاختيار ، وبالحيازة والعمل ، وبالقيمة

(٩) الى هذا الرأى يذهب كذلك يوسف كرم « تاريخ الفلسفة الحديثة » (دار المعارف بمصر) ص٤٣٥ .

والغايات المطلقة ، وأخيراً بكل وعى آخر . وانتهى سارتر بهذ الوصف إلى الكشف عن إمكان المعرفة وإمكان العمل، وإلى وضع أساس تقوم عليه الأخلاق . وإذن فالأنطولوجيا بهذا المعنى السابق هى علم خاص بالوجود الإنسانى ، ولكنه علم شامل يتناول الوجود الإنسانى فى جميع نواحيه . ونحن نعلم أن سارتر — مثل هيدجر — لم يرد الوقوف عند مجرد الوجود الإنسانى — كما هو الحال بالنسبة لمعظم الفلاسفة الوجوديين — وإنما هو أراد أن يبدأ من الوجود الإنسانى وأن يذهب إلى الوجود المطلق . فالفلسفة عند سارتر لاتقف عند حد الوجود الفردى ، كما يفعل كيركجارد مثلا ، ولكنها تمتد إلى الوجود من حيث هو كذلك ،أعنى بما هو موجود. بيد أن هذا المنهج ، الذى يقضى بالبدء من الوجود الفردى ومن التجربة الشخصية للذهاب إلى الوجود العام والوجود المطلق، لا يكشف فى الواقع إلا عن جوانب معينة من الوجود الإنسانى . إنه لايكشف عن مقومات الوجود الإنسانى من جميع نواحيه ؛لأنه، بعد كل شئ ، منهج يبدأ من تجربة خاصة ، فلا يكشف إلا عن أوجه خاصة، كما أن التجارب الأخرى التى يبدأ منها فلاسفة آخرون قد تكشف عن أوجه أخرى . حقيقة أن سارتر يبدأ بتحليل الوجودين: الخارجى والكوجيتو . ولكن هذا التحليل يقوم أصلا على تجربة سارتر الخاصة الأساسية ، وهى اكتشاف الوجود المختلط الذى سينفصل عنه الأنا ، بحيث تظل التجربة الخاصة هى نقطة البداية التى أعطت سارتر مادة فلسفته. ورغم أن هذا المنهج الذى يبدأ من نقطة ذاتية خاصة لايمكن أن يكشف عن مقومات الوجود عامة ومن حيث هو وجود مطلق، فإن سارتر يقيم ابتداء من تجربته الشخصية ومن الوجود الفردى الخاص أنطولوجيا [illegible] الوجود بصفة عامة ومن حيث هو وجود مطلق. وهنا نتساءل مرة أخرى:

ألا تعنى الأنطولوجيا بهذا المعنى السابق نفس الماهية الإنسانية التى رفض سارتر من قبل الإقرار بها ؟ ألا يعنى الكشف عن مقومات الوجود الإنسانى الكشف فى الوقت نفسه عن الماهية الإنسانية ؟ إن هذه المقومات لا يمكن أن تكون جزئية وفردية خاصة ، وإلا لما كانت مقومات ، ولما خرج سارتر من الوجود الفردى إلى الوجود العام ، وأقام له علماً هو الأنطولوجيا . وإذن فهذه المقومات هى مقومات عامة ، أى أنها تشير إلى المعنى الكلى وإلى الماهية . ولكن سارتر من جهة أخرى رفض أن تكون ثمة ماهية بالنسبة للإنسان يمكن تحديدها ؛ لأن هذا التحديد يقضى على الحرية الإنسانية التى أراد أن يبقى عليها .

وإذن فسارتر يحاول من جهة أن يقيم أنطولوجيا ، أى أن يحدد مقومات الوجود الإنسانى ، وهو من جهة أخرى يرفض تحديد هذه المقومات برفضه لتحديد الماهية الإنسانية ، وهذا هو ما يؤسس الإشكال الثالث .

رأينا الإشكالين الأول والثانى ينتهيان إلى دحض القضية الرئيسية فى فلسفة سارتر وهى سبق الوجود على الماهية الإنسانية . وإلى مثل هذه النتيجة ينتهى أيضاً الإشكال الثالث . وذلك لأن سارتر نفسه قد أظهر – حين قدم لنا فى « الوجود والعدم » أنطولوجيا خاصة – كيف تتعقد الحقيقة الإنسانية وتتشابك حولها مجموعة من المقومات والأحوال ، هى ما عبر عنها بالمجال الواقعى للحرية الإنسانية (١٠) ، فتكاد تخضع هذه الحقيقة الإنسانية لمجموعة من المشروعات الثانوية بينما يحجب عنها مشروعها الأساسى . فإذا كان الإنسان – كما تقضى أنطولوجيا سارتر – خاضعاً لمجموعة من المقومات والأحوال ، لم يعد ثمة معنى لجعل الوجود سابقاً على الماهية ، فإن هذه المقومات وهذه الأحوال كافية وحدها لتأسيس الماهية الإنسانية وإخضاع الإنسان لها . أما إذا كان سارتر يريد الإبقاء على قضيته الرئيسية ،

(١٠) راجع كتابنا « بين برجسون وسارتر – أزمة الحرية » (دار المعارف بمصر) ، ص ١٣٧–١٦١ .

أى سبق الوجود الإنسانى على الماهية ، ليبقى بالتالى على الحرية الإنسانية ، فلن يكون هناك أى معنى إذن لإقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الإنسانى من حيث هو وجود عام .

هناك إذن تناقض فى قول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية الإنسانية ، كما أن هناك تعارضاً بين هذه القضية وبين محاولة سارتر إقامة أنطولوجيا . وهذا التعارض والتناقض — على نحو مارأينا فى الإشكالات الثلاثة السابقة — هو مايؤسس الصعوبة الثالثة فى إقامة علم للوجود من حيث هو وجود .

لقد رأينا أن الصعوبة الأولى تبدأ من مقولة الانفصال والملاشاة وتقف حائلا يمنع إقامة علم للوجود من حيث هو وجود . ورأينا الصعوبة الثانية تبدأ من الأنا الهوسرلى كما يصطنعه سارتر ولا تصلنا إلى الوجود العالمى وإلى إقامة علم للوجود إلا بمقتضى الخروج من الفينومنولوجيا . ورأينا الصعوبة الثالثة تبدأ من قضية سارتر الرئيسية أى من سبق الوجود الإنسانى على الماهية وتقف أيضاً حائلا يمنع إقامة علم للوجود من حيث هو وجود .

فإذا تركنا هذه الصعوبات جانباً ونظرنا فى الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر ويجعل منها نسقاً ، ظهر لنا بوضوح ما فى هذا النسق من تسلسل منطقى محكم ، وظهرت لنا قيمة سارتر كفيلسوف وامتيازه بصفة أخص باتجاه عقلى يقارب إلى حد بعيد العقلية الديكارتية .

أما هذا النسق الفلسفى أوهذه الأنطولوجيا فهى تبدأ من «الكوجيتو» الديكارتى ، ولكنها تنظر إلى الأنا الواعى والموضوع الذى يقصده الأنا فى علاقتهما التى لاتنفك ، فتؤكد الأنا الواعى وتؤكد فى الوقت نفسه الأشياء الخارجية ، وتقتصر على دراسة مايظهر للوعى — حسب مايقضى المنهج الفينومنولوجى — دون أن تتجاوز ذلك إلى القول بالجوهر وراء الظاهرة .

ويكشف سارتر عن ارتباط الوعى بالأشياء على نحو جدلى بحيث تصبح الفينومنولوجيا لديه دراسة وتحليلا لكل مايظهر للوجود الواعى . فهو يصف كيف يتعلق الوعى — لا على أنه مادة أو عملية، بل باعتباره حضوراً إنسانياً فى العالم — بأنحاء الوجود المختلفة. وهذه العلاقة بين الوعى والأشياء هى الشرط الوحيد الذى يتيح إمكان المعرفة ويتيح إمكان العمل . إن الأشياء — أو كما يسميها سارتر « الوجود - فى - ذاته » — موجودة بذاتها ، ولكنها ليست حاصلة على أى معنى أو دلالة ؛ فهى ليست أشياء معينة أو واضحة ، وهى ليست هذا الشئ أو ذلك ، وإنما هى عماء مشوش لامعنى له . ولكن هذه الأشياء الجامدة تتحول إلى أشياء - لأجل - الوعى ويصبح لها — بمقتضى حرية الوعى — ما يختار لها من معنى ومايضفى عليها من دلالة . فالوعى كما تقول سيمون دى بوفوار (١١) : « ينتزع الأشياء من غيبوبتها اللاواعية . . . ويعطيها لونها ورائحتها » . «هو إذ يفعل ذلك فإنما يعتبر مؤقتاً أن الأشياء الأخرى التى لايتقصدها غير موجودة ويقذف بها فى العدم ، وهو من جهة أخرى يعى الشئ الذى يتجه إليه ويتميز عنه فى نفس الوقت . وعلى ذلك ليس الوعى شيئاً بذاته أو مادة تفكر ، ولكنه مجرد القدرة على الاتجاه نحو الأشياء والتميز عنها .

وإذن فالوعى هو مجرد مثول إزاء الأشياء وتميز عنها . وهذا التميز هو الذى يحد الأشياء ويعرفها دون أن يكون الوعى خاصية لم أو شيئاً آخر موضوعاً إزاءها . إنه مجرد تميز وانفصال مما هو موجود. فهو إذن يتطلب ضرورة وجود العالم الموضوعى لكى ينفصل عنه ويكسبه فى نفس الوقت معناه ودلالته ، وكى يتاح له بالتالى

(١١) Simone De Beauvoir : *L'invitée*, (Gallimard 1945), p. 10.

معرفته . فالانفصال إذن هو الشرط اللازم لإمكان المعرفة .

والوعى لايقف من العالم والأشياء عند حد المعرفة فحسب ، وإنما هو يعمل فى العالم مغيراً فى مادته ومبدلا فى طبيعته . وليس العمل مجرد حركة ولكنه شروع له اتجاه وقصد ، ولايتم من ثمة إلا فى ضوء غاية . ولأجل الشروع نحو الغاية ينبغى الانفصال عن الحالة الراهنة وعما هو كائن بالفعل . فالانفصال إذن هو الشرط اللازم لإمكان العمل .

وهذا الانفصال الذى يتيح إمكان المعرفة وإمكان العمل هو مايؤسس عند سارتر التركيب الأنطولوجى للوعى . فالوعى هو — بمقتضى هذا التركيب — انفصال مستمر ومفارقة دائمة. إنه ليس ماهية ثابتة وإنما هو وجود قوامه الانفصال المستمر من الأشياء حوله والمفارقة الدائبة والتجاوز الدائم لماضيه . وهذا بالذات ، أعنى انفصاله عن الأشياء وعن ذاته وعن ماضيه ، هو مايتيح للوعى حريته الدائمة. إن الوعى مقضى عليه بهذه الحرية لأنه ليس حاصلا على ماهية ثابتة يتحدد بمقتضاها سلوكه وترتسم فى نطاقها أفعاله. وهو ليس حاصلا على ماهية ثابتة لأنه انفصال دائم لا يتيح له أن يستقر على حال ثابتة. يقول سارتر : «إننى منفى ... خارج العالم وخارج الماضى وخارج نفسى : الحرية هى النفى ، وأنا محكوم على بأن أكون حراً»(١٢).

هذه الحرية تقضى ضرورة بأن يكون الإنسان مسئولا. ومن هنا كان ارتباط فكرة المسئولية بفكرة الحرية الإنسانية. وبغض النظر عن امتداد هذه المسئولية إلى مجال الشعور بها إزاء الآخرين ، على نحو مايقرر سارتر حين يجعل الإنسان مشرعاً لنفسه ولغيره ، وصانعاً لمثال أعلى هو الإنسان كما ينبغى أن يكون — نقول بغض

---

(١٢) *L'Age de Raison*, P. 285.

النظر عن هذه الفكرة التي هي غريبة على النسق الفلسفي الذي يقيمه سارتر ، والتي يضعها سارتر في مقاله «الوجودية فلسفة إنسانية» مجرد وضع كما يفعل كنط بصدد « الأمر المطلق» — على نحو ماسنرى بشيء من التفصيل في المقال الثالث من هذا القسم (نقد الحرية في فلسفة سارتر) ، فإن مسئولية الإنسان أمام نفسه ، وشعوره بأنه يصنع نفسه ، وأنه يختار ذاته وأسلوبه في الحياة بمحض حريته وبمقتضى هذه الحرية — كل ذلك كفيل بأن يجعله يشعر بالحيرة والتردد والجزع ، وأن يعاني من هذه الحرية قلقاً وحصراً هائلا . ومن هنا كان ارتباط القلق بالمسئولية الإنسانية ، واقترانه بالتالي بفكرة الحرية الإنسانية .

ومن هنا أيضاً كان التماس الإنسان لطرق الخلاص من هذا القلق وهذا الحصر . فهو قد يخدع نفسه ويوهمها بأنها حاصلة أصلا على ماهية ثابتة ، وأن سلوكه يتحدد بالتالي . وينبغي أن يتحدد في نطاق هذه الماهية . وهو قد يتابع في سلوكه أنماطاً معينة ثابتة يستمدها من المجتمع الذي يحيط به والبيئة التي يعيش فيها والأفراد الذين يخالطهم أو الذين يتخذ منهم نماذج وأمثلة عليا . وهو قد يخضع للمجتمع فيأتمر بأوامره وينتهي بنواهيه ويتابع أوضاعه الثابتة وتقاليده المتحجرة . وهو قد يلجأ إلى السحر أو إلى الجنون ؛ ففي السحر اعتقاد بأن ثمة أشياء موجودة وثابتة وحاصلة على ماهيات يمكن بعثها بمجرد أن نذكر اسمها . وفي الجنون نتمثل عالماً آخر فيه الأمن والطمأنينة بخلاف العالم الذي نعيش فيه . وهو قد يرغب ويتمنى أن يتحول إلى شيء من الأشياء وأن يصبح مثلها وجوداً - في ذاته خاضعاً لمجموعة من القوانين العلمية الصارمة ، وحاصلا بالتالي على ما فيها من جمود وصمت وطمأنينة .

هذه الوسائل المتباينة التي يلجأ إليها الإنسان طلبا للطمأنينة

وسعياً وراء الثبات والاستقرار إن هى إلا أساليب وحيل متنوعة للفرار من الحرية وما يقترن بالحرية من مسئولية ومن قلق . فعن طريق هذه الأساليب يخدع الإنسان نفسه ويخفى عن نفسه حريته ؛ وهذا هو مايسميه سارتر بسوء النية .

إلى هنا نلاحظ أن سارتر حين يبدأ من الكوجيتو كمقولة أولى لايضيف إليها بعد ذلك مقولات جديدة ، وإنما ينظر فى نفس المقولة الأولى ويستخرج منها مايترتب عليها . فهو قد نظر فى الأنا الواعى ، ومن الأنا الواعى ذهب – كما يقضى بذلك المنهج الفينومنولوجى الذى يتابعه – إلى ماتحيل إليه الأنا الواعى أى إلى الأشياء ، بحيث انكشفت له العلاقة بين الأنا الواعى وبين الأشياء على أنها علاقة انفصال وتميز مستمرين . ومن هذه العلاقة استخرج سارتر فكرة الحرية . وبالنظر إلى فكرة الحرية بين لنا سارتر مايلازمها من مسئولية . ولكن المسئولية تقترن بالقلق ، والقلق يدعو إلى الفرار منه ، والفرار من القلق يتم بخداع النفس أى بسوء النية . وهكذا تأتلف عناصر الفلسفة الوجودية عند سارتر فى نسق متسلسل تمهد فيه كل فكرة للفكرة اللاحقة عليها وتلزم كل قضية عن القضية السابقة عليها ، ويعرضها جميعاً سارتر بطريقة استنباطية وعلى نحو عقلى يشبه إلى حد بعيد العقلية الديكارتية رغم اختلاف فلسفة سارتر عن فلسفة ديكارت اختلافاً جوهرياً . وهذا العرض المنطقى الاستنباطى هو الذى يبرر امتياز سارتر كفيلسوف . وهو امتياز حقيقى لأنه فى نفس الوقت الذى يعرض فيه سارتر فلسفته على هذا النحو العقلى المتسق فإنه يكشف ضمن موضوعات فلسفته الأساسية عن اتصاف الوجود الإنسانى بالتناقض أو باللبس Ambiguité . وفكرة اللبس أو ازدواج الدلالة تسود الفلسفة الوجودية

وفلسفة سارتر بصفة أخص فى جميع موضوعاتها وفى جميع مراحلها : فالإنسان هو وجود وهو فى الوقت نفسه انفصال وملاشاة وعدم . والإنسان هو حرية وهو فى الوقت نفسه ملتزم بوضع أو منخرط فى موقف . والإنسان موجود وحيد بدون أى علة أو تبرير وهو فى الوقت نفسه مسئول وعليه أن يخلق العلل والتبريرات . هذه المتناقضات ليست خارجة عن الإنسان ولكنها متضمنة فى وجوده أو هى تؤسس نسيج الوجود الإنسانى وسارتر يعرضها دون أى يقع هو فيها ، أعنى دون أن يتناقض مع نفسه حين يستنبط من مقدماته الأولى وحين يقيم نسقه الفلسفى عن طريق هذا الاستنباط . وهذه المتناقضات نفسها تكشف فى الواقع عما فى فلسفة سارتر من ديناميكية متطورة ، وتعبر عن التاريخ الأدبى والسياسى والأخلاقى كما يمثل فى فلسفة سارتر وكما أملته الظروف التى سادت حياة سارتر فى السنوات السابقة واللاحقة على الحرب .

ولم يقف سارتر عند حد الكشف عن حرية الإنسان من حيث هى حرية مطلقة ، وإنما نظر فى هذه الحرية من حيث هى عين الوجود الإنسانى ، أعنى نفس فعل الوجود الذى هو انفصال مستمر وملاشاة دائمة . وبما أن الانفصال هو انفصال من شىء ما ، فإن الحرية هى أيضاً حرية إزاء شىء ما . إنها حرية إزاء موقف أو وضع ، وهى تعنى مجرد انفصال الوعى مما هو كائن وشروعه نحو ما ليس هو كائن بعد . فإذا كان الإنسان حراً إزاء المواقف المختلفة فليست هذه المواقف حاصلة أصلا على معانى معينة أو دلالات خاصة ، وإنما هى تستمد معانيها من حرية الإنسان وبمقتضى هذه الحرية . فالإنسان حر فى أن يضفى على المواقف المختلفة ما يختار من معان ودلالات : وهكذا يكشف لنا سارتر عن حرية الإنسان

إزاء محله؛ فهو حر فى أن يختار نفسه ساخطاً على هذا المحل أو راضياً عنه . وهو حر إزاء ماضيه ينكره ويسخط عليه أو يعتز به ويجعل منه مجالا للفخر . وهو حر إزاء ما يحيط به من أشياء يخلع عليها ما يريد لها من معان وما يختار لها من قيم . وهو حر إزاء الآخرين يخضع لهم أو يحاول أن يخضعهم له ؛ وهو فى كلتا الحالتين حر فى اختياره. وإذن فكل قيمة وكل معنى يرتد فى نهاية الأمر إلى اختيار الوعى وإلى حرية الوعى فى هذا الاختيار .

هذه الموضوعات المتباينة ، التى رأينا من قبل [١٣] أن سارتر يبدأها من الكوجيتو الديكارتى ويستخرجها قضية بعد قضية على نحو استنباطى عقلى مع التزامه الدائم باصطناع المنهج الفينومنولوجى ، هى ما يؤسس الأنطولوجيا عند سارتر :

وكما يتجلى امتياز سارتر فى تشييده للنسق الفلسفى على نحو استنباطى عقلى يظهر امتيازه كذلك من حيث إقامته للأنطولوجيا أى من حيث إنه يشيد مذهباً فى الوجود. ونحن نعرف أن الفلسفة الوجودية نشأت أصلا كرد فعل ضد فكرة المذهب الفلسفى وضد المذهب العقلى بصفة أخص كما يتمثل عند هجل ، واقتصرت على إقامة فلسفة «ذاتية» تعتمد التجربة الشخصية وحدها، وتنظر فى وجود الأنا le moi فحسب، دون أن تذهب من وراء ذلك إلى الوجود من حيث هو وجود، أعنى إلى الوجود بصفة عامة ومن حيث هو حقيقة كلية شاملة. وقد تمثل هذا الاتجاه الوجودى بصفة أخص عند كل من كيركجارد ويسبرز : فكيركجارد اقتصر على التحليل الوجودى لموضوعات ذاتية بحتة يعانيها الإنسان من حيث هو فرد معاناة شخصية ، بحيث يستحيل معها أن ينتقل منها إلى أحكام شاملة أو تعميمات مذهبية . وكذلك فعل يسبرز . أما سارتر فلم تقتصر فلسفته على التجربة العينية الفردية، وإنما هو قد ذهب من وراء ذلك — كما فعل هيدجر — إلى إقامة علم للوجود، لا من حيث

(١٣) راجع كتابنا : « بين برجسون وسارتر — أزمة الحرية » ص ٩٠–١٣٧.

هو وجود فردى خاص ،وإنما من حيث هو وجود عام،أى من حيث هو موضوع للفكر وليس موضوعاً للتجربة الشخصية .

فإذا كنا قد رأينا امتياز سارتر من حيث تشييده للنسق الفلسفى ومن حيث إقامته للأنطولوجيا ، فإننا نرى من جهة أخرى أن ثمة انتقاداً يمكن توجيهه إلى سارتر ، أولا من حيث المبادئ التى يقيم عليها هذا النسق ، وثانياً وبالتالى من حيث النتائج التى ينتهى إليها هذا النسق .

أما بصدد المبادئ التى يشيد عليها سارتر فلسفته فهى تنحصر فى الكوجيتو . ونحن قد عرفنا أن الكوجيتو يفترض انفصال الوجود إلى موجود ـ لأجل ـ ذاته هو الأنا أو الوعى وإلى موجود . فى ـ ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجى . وفى هذين المبدأين وما يقوم بينهما من تمييز وملاشاة يعتمد سارتر فى تحليله لأنحاء الوجود المختلفة وفى تشييده للأنطولوجيا (١٤) . ولا يلجأ سارتر — فى إقامة مذهبه — إلى غير هذين المبدأين :إنه لايلجأ إلى المبادئ التى تقررها الفلسفات الأخرى أو إلى الوقائع التى تتنافى مع مذهبه . وهو يرفض بالتالى كثيراً من المعانى التى لاتلتئم مع فلسفته دون أن يعطى تبريراً لهذا الرفض . ومن هنا — أعنى بسبب هذا الرفض — ظلت المقدمات أو المبادئ التى يقيم عليهاسارتر فلسفته الوجودية مقدمات محدودة ضيقة ، وظلت بالتالى النتائج التى وصل إليها سارتر مرتبطة بهذه المقدمات ومحدودة بها. ليس انتقادنا إذن لفلسفة سارتر إلا انتقاداً للمقدمات التى قامت عليها ولما فى هذه المقدمات من قصور وتعسف . فبمقتضى هذه المقدمات انتهى سارتر إلى

---

(١٤) أوضحنا من قبل كيف استطاع سارتر رغم اقتصاره على هذه المقدمات أن يقدم لنا وصفا فينومنولوجيا للجسم الانسانى . راجع كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة ١٩٧٤، ص ٩١ ـ ١٠٣ .

إقامة أنطولوجيا قائمة يائسة لا تتيح مجالا لأى اتصال بين الإنسان والعالم أو بين الإنسان وغيره من الناس . إنها علم للوجود يعرض علينا كما يقول إميل بربيه E. Bréhier (١٥) خيبة الرجاء المتتابعة التى يلقاها الفيلسوف فى بحثه عن الوجود .

ونحن قد رأينا (١٦) كيف تأدى سارتر إلى اعتبار الصلات الإنسانية كلها وفى مختلف أشكالها قائمة على الصراع والنضال . فسارتر يرفض تجربة الحب الخالص ، الحب الذى لا يقتضى صراعاً بين حرية الأنا وحرية الآخر . إن الحب فى فلسفة سارتر يجبر الأنا أو الآخر على فقدان حريته .

وبمقتضى نفس المقدمات ، وهى الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته ، يرفض سارتر كذلك أن يكون ثمة إله . إن الله - كما تصوره الأديان - يجمع بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته . إنه وعى ومادة فى الوقت نفسه . كأن الوعى عند الله هو الذى يخلق وجوده . ولكن هذا الاتحاد بين ماهو لأجل - ذاته أى الوعى وماهو - فى - ذاته أى العالم هو عند سارتر اتحاد ممتنع . ولهذا كان الله - فى فلسفة

---

(١٥) Emile Bréhier: *Les Thèmes Actuels de la philo-sophie* (Presses Universitaires de France) . Ch. 13.

ويبين لنا اميل برييه فى هذا المقال أن معرفة الانسان لنفسه ومعرفته للاشخاص الآخرين ومعرفته للاشياء أو العالم ، كل ذلك - فى فلسفة سارتر - لا يستطيع أن يملأ الفراغ الشامل للوعى . فالوعى هو وجود - لأجل - ذاته ، فاذا اتجه الى نفسه ليعرف ذاته أصبح وجودا - فى - ذاته ولم يعد وعيا . والوعى فى علاقته بالآخر يتطلب منه مالا يستطيع هو أن يعطيه للاخر . والوعى يستطيع استخدام الأشياء كأدوات ، لكن هذا الاستخدام لا يفعل سوى أن يؤكد الطابع الخارجى لهذه الأشياء كما يؤكد عجز الوعى عن معرفة حقيقتها .

(١٦) راجع مقالنا « العلاقات بين « الأنا » « والآخر » فى فلسفة جان - بول سارتر » مجلة جامعة القاهرة - فرع الخرطوم - العدد الخامس سنة ١٩٧٤ .

سارتر – معنى متناقضاً ووجوداً ممتنعاً . ونحن لانرى مايمنع من أن يكون الله وجوداً - لأجل - ذاته ووجوداً - فى - ذاته ، لا على النحو الإنسانى، حيث تظل المسافة قائمة بين الوجود والماهية أو بين الوعى الأشياء ، وإنما على نحو آخر إلهى تنعدم المسافة فيه بين الوجود والماهية .

ولكن سارتر يرى من جهة أخرى أن الله لوكان موجوداً لكان واقعاً عارضاً ، أى لأمكن – ككل موجود – أن يوجد وأن لايوجد . ونحن لانرى كذلك مايمنع من أن يكون إيماننا نفسه بالله واقعاً عارضاً . إن الإيمان بالله عند غير الأوغسطينيين فى المسيحية وعند كثير من المؤمنين – وفى رأينا – هو إيمان عارض حادث لامبرر ، أو هو إيمان يأتى بالمعنى الكنطى لوجود الله . فنى الإيمان نستطيع أن نقول: « إننى أومن لأن هذا منتنى المعنى Credo quia absurdum ».

ومن جهة ثالثة يرى سارتر أن ليس هناك مايبرر الإيمان بوجود لازم الوجود فوق الكائنات العارضة. ونحن نعرف أن هناك أدلة تقليدية فى الفلسفة تستند إلى الإمكان لتستدل به على الموجود اللازم الوجود، كما هو الأمر عند الفلاسفة الإسلاميين (١٧) . ولكن سارتر يرفض البحث فى الأدلة التقليدية على وجود الله . إنه لايخوض فى موضوع الله بالتفصيل ولا يراه حقيقاً بذلك . أو هو يقتصر على اعتبار التناقض المتضمن فى فكرة كائن هو علة ذاته . ولكننا نرى أن مثل هذا التناقض يرتفع إذا فهمنا عبارة «واجب الوجود» بمعنى «الله كائن بذاته» لا بمعنى «الله صانع ذاته» .

---

(١٧) وبصفة أخص ابن سينا ، فهو يستدل على واجب الوجود لابمخلوقاته أى من جهة الحدوث كما هو الأمر عند المتكلمين ، انما من جهة امكان الممكنات : أي أن العالم عند ابن سينا وجوده ممكن أي ليس من ذاته ، وهو من ثمه يحتاج الى علة واجبة الوجود تخرجه للوجود . (الاشارات – القسم الالهى – النمط الرابع) . وواضح أن هذا الدليل المنطقي يعود أصلا الي دليل المحرك الأول عند أرسطو .

يرى سارتر إذن من جهة أن فكرة الله هى فكرة متناقضة ممتنعة ، ويرفض من جهة أخرى الأدلة التقليدية على وجود الله . ورغم هذا الموقف الإلحادى من جانب سارتر ، ورغم إنكاره الله، فإن سارتر يظل محتفظاً فى فلسفته بنوع من الحنين الغامض والنزوع الدائب نحو الله . إن الإنسان فى فلسفة سارتر نزوع ورغبة ، إلا أنها رغبة يائسة لاسبيل إلى بلوغها .

هل نقول إذن كما رأى إميل بربييه من أن فلسفة سارتر هى فلسفة يائسة أو هى تاريخ لألوان خيبة الرجاء المتتابعة التى يلقاها الفيلسوف فى بحثه عن الوجود ؟ إن فلسفة سارتر تعتبر الصلات الإنسانية صلات يائسة فاشلة ، وتعتبر الإنسان أملا ضائعاً وأمنية ممتنعة لاسبيل إلى تحقيقها . ولكن مثل هذه النتائج التى يحق لنا أن نرفضها تعود فى نهاية الأمر إلى المقدمات التى يبدأ منها سارتر وإلى ما فى هذه المقدمات من ضيق ومن تعسف . إن فلسفة سارتر هى فى جملتها عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية فى مقدمات ضيقة محدودة ، وهذه المقدمات هى موضع انتقادنا .

ثانيا ـ نقد المقولة الرئيسية فى فلسفة سارتر

عرفنا أن سارتر يقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعى بالأشياء وبالمعرفة وبالزمن وبكل وعى آخر وبالعمل وبالأهواء وبالإرادة وبموضعه من العالم . وعرفنا أن المقولة الأساسية ـ كما يكشف عنها المنهج الفينومنولوجى ـ فى علاقة الوعى بهذه الموضوعات ، وبالتالى فى فلسفة سارتر كلها ، هى مقولة اللاشاة ، وأن هذه المقولة هى التركيب الأنطولوجى للوعى ، وأنها تضع الحرية الإنسانية وتكشف عنها وتفسرها . وعرفنا أن الكائن البشرى ـ بمقتضى هذه المقولة ـ ليس إلا انفصالا مستمراً مما هو كائن واتجاهاً مستمراً نحو ما ليس كائناً بعد . وهنا يبدو لنا أن المنهج الفينومنولوجى يتيح لصاحبه أن يختار أى مقولة ليبدأ منها فلسفته ، دون أن يقدم لذلك تبريراً ميتافيزيقياً عقليا ، بحيث يمكننا أن نتساءل هل حقيقة تكشف لنا الفينومنولوجيا عن أن الكائن البشرى هو انفصال مستمر ؟

لقد سبق فى نقدنا لفكرة الانفصال أن بينا أنها تقصر عن تفسير إمكان المعرفة وإمكان العمل وأبدلنا بها مقولة « الاندماج »[1] ، لكننا نقصد هنا إلى بيان قيمة مقولة الانفصال من حيث هى من معطيات المنهج الفينومنولوجى .

لقد أراد سارتر ـ فى كشفه عن العلاقة بين الوعى والأشياء ـ أن يضع الوجود ـ لأجل ـ ذاته والوجود ـ فى ـ ذاته لا باعتبارهما وجودين منفصلين كل منهما قائم بذاته ، وإنما باعتبار الوعى لا يأتى إلى الوجود إلا بعملية انفصال عن الوجود ـ فى ـ ذاته وباعتبار أن الوجود ـ فى ـ

(١) راجع كتابنا « بين برجسون وسارتر » ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

ذاته لايكون له أى معنى أو دلالة إلا حين يتجه إليه الوعى حسب مقولة القصدوحين ينفصل عنه حسب مقولة الانفصال. بهذا أراد سارتر ألا يجعل لكل من الوعى والأشياء وجوداً مستقلا قائما بذاته، فيعود بالتالى إلى الواقعية التى تقرر وجود الكائن المدرك ووجود الأشياء المدركة. وأراد سارتر من جهة أخرى ألا يقع فى المثالية فجعل المعرفة تابعة للوجود وقائمة فيه، وجعل الغاية منها هى إدراك الشئ كما هو فى ذاته، بحيث يصبح شرط المعرفة هو اتجاه الوعى — من حيث هو ممارسة للوجود — نحو الأشياء. ومن هنا يمكن أن نرى أن سارتر جعل الوعى يقوم بحركتين متعاكستين: الحركة الأولى هى حركة اتجاه الوعى نحو الأشياء مما يترتب عليه عدم الوقوع فى المثالية التى لا تقر بالوجود الخارجى للأشياء. والحركة الثانية هى حركة انفصال الوعى عن الأشياء التى يفترض الوعى وجودها.

ونحن قد رأينا أن الحركة الأولى، أى حركة الاتجاه والقصد، هى مايكشف عنه المنهج الفينومنولوجى: فبمقتضى هذا المنهج رأينا الوعى بالضرورة متجهاً إلى الأشياء. والمنهج الفينومنولوجى لا يكشف إلا عن هذه الحركة. أما الحركة الثانية أى حركة الانفصال فيختارها سارتر اختياراً عسفياً، أو هو يضعها بناء على تجربته الخاصة الأساسية ليجعل المعرفة ممكنة وليقيم عليها نسقاً أنطولوجيا. إن مثل هذا النسق يصح فى المنطق الرياضى باعتباره علماً عقلياً بحتاً لا علاقة له بالوجود. أما فى الفلسفة التى تريد أن تدرس الوجود، والوجود الإنسانى بصفة أخص، فلا يجوز أن تقوم على مسلمة يضعها الفيلسوف بناء على تجربته الخاصة، أو يختارها اختياراً عسفياً، دون أن يقيمها على البراهين العقلية، ودون أن يكشف عن ارتباطها بالوجود وبالواقع.

وإذن فهذه المقولة التى اختارها سارتر، باعتبارها إحدى

حركتين يقوم بهما الوعى ، لا يكشف عنها المنهج الفينومنولوجى ، وهو المنهج الذى أراد سارتر أن يتابعه . حقيقة أن الانفصال - فى التجربة السارترية - ليس مضافاً إلى القصدية وإنما هو ملازم لها . ولكن نفس فكرة الانفصال هى فى ذاتها فكرة متنافرة مع فكرة القصدية ، ولا تجئ بالتالى - فى حدود المنهج الفينومنولوجى ، وبغض النظر عن تجربة الفيلسوف الخاصة - إلا كحركة مضافة إلى القصدية ، أو على الأقل كحركة لاحقة منطقياً على القصدية . كأن سارتر إذن قد حاد عن منهجه فى أولى مقدمات فلسفته وفى وضع المقولة الأساسية وهى مقولة الانفصال . ومقولة الانفصال هى - من جهة أخرى أقل من فكرة الاتجاه والقصد تفسيراً للمعرفة . إن المعرفة تفترض وجود شيئين : ذاتاً واعية ووجوداً خارجياً متميزاً عنها ، وهى تفترض أيضاً نوعاً من الاندماج بين هذين الوجودين . وفكرة الاتجاه والقصد تفسر لنا هذا الاندماج أكثر مما تفسره فكرة الانفصال ؛

كذلك نلاحظ أن فكرة الانفصال لا تفسر لنا ارتباط الإنسان بجسده[٢] . لقد رأينا أن التركيب الأنطولوجى للوعى هو الانفصال المستمر . وكان ينبغى على سارتر أن يظل أميناً لهذه الفكرة وينظر بالتالى إلى الجسد باعتبار أن الوعى ينفصل عنه باستمرار ؛ لأن الوعى هو وجود - لأجل - ذاته بينما الجسد هو وجود - فى - ذاته . ولكن سارتر أدرك أنه لو فعل ذلك ، وجعل الوعى ينفصل عن الجسد ويلاشيه ليضفى عليه ما يختار من معان ، لوقع بالضرورة فى الثنائية التى وقع فيها ديكارت من قبل ، ولاستحال عليه أن ينظر إلى الإنسان باعتباره كائنا واحداً مؤلفاً من جسد ونفس متحدين اتحاداً جوهرياً كما يقول أرسطو . ولذلك فإن سارتر لا يجعل من الجسد وجوداً - فى - ذاته ؛ إنه ليس « شيئاً معينا حاصلا

(٢) راجع دراستنا التفصيلية لموضوع الجسد عند سارتر فى كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » ، ص ٩١ - ١٠٣ .

على قوانينه الخاصة وقابلا لأن يعرف من الخارج » (٣) . ولا يمكن بالتالى للوعى أن يضع الجسد الخاص به أمامه كموضوع مثل الموضوعات الأخرى التى هى أشياء - فى - ذاتها . إن مثل هذا التصور للجسد لا يجوز إلا من وجهة نظر الآخر ، أعنى أن جسدى قد يكون وجوداً - فى - ذاته بالنسبة للآخر ، وجسد الآخر قد يكون وجوداً - فى - ذاته بالنسبة لى . أما جسدى أنا فهو ليس بالنسبة لى شيئاً مختلفاً عنى باعتبارى وجوداً - لأجل - ذاته أى باعتبارى وعيا . فأنا لا أستطيع أن أحدد فى نفس ماهو نفسى وماهو فسيولوجى على أنهما حقيقتان قابلتان لأن تؤثر إحداهما فى الأخرى . «فالوجود - لأجل - ذاته ينبغى أن يكون بكليته جسداً وينبغى أن يكون بكليته وعياً : إنه لا يمكن أن يتحد بجسد ما ... إن الجسد هو بكليته نفسى » (٤). وهذا يعنى أن الجسد ليس شيئاً آخر سوى المن - أجل - ذاته . إنه ليس فى - ذاته داخل المن - أجل - ذاته ، وإلا لأحال الوعى إلى شىء جامد ولما كان بالتالى وعيا . وإنما هو مجرد وجود الوعى باعتباره وجوداً عارضاً لا مبرر له ، متخطياً بين موجودات عارضة لا مبررة . ومع بزوغ المن - أجل - ذاته فى علاقته بالعالم يكشف لنا العالم عن أجسادنا ، وذلك باعتبار أن العالم مركب من أشياء نستخدمها وتشير إلى حضورنا الجسمانى ؛ ذلك الحضور الذى يعطى للأشياء مكانها ومعناها (٥) .

خلاصة الأمر إذن هى أن الجسد – فى فلسفة سارتر – ليس شيئا مختلفا عن الوعى ينضاف إليه ، ولكنه «الأداة التى لا أستطيع استعمالها عن طريق أداة أخرى ووجهة النظر التى لا أستطيع أن آخذ عليها وجهة

(٣) *L'Etre et le Néant*, p. 265

(٤) Ibid. , p. 368

(٥) Ibid., p. 390

نظر »[٦] . فالجسد إذن لا يتميز عن الوعى من حيث إن الوعى ، باعتباره متجها نحو شيء ما فى العالم ، هو دائما وعى جسدى سواء أكان وعيا سمعيا أم بصريا أم عن طريق آخر . فالوعى يعيش الجسد باعتباره وعيا ، والجسد بالتالى هو التركيب الواعى الخاص بالوعى .

هذا التصور الذى يمزج بين الجسد والوعى فى فلسفة سارتر يجعل من الجسد مجالا للإدراك وأداة للعمل . وليس الإدراك والعمل فى هذه الفلسفة إلا المجال الذى يتيح الاختيار والحرية الإنسانية . فالجسد إذن هو مجال للحرية الإنسانية . لقد سبق أن عرفنا أن الوعى فى تجاوز مستمر لذاته ، وعرفنا الآن أن الوعى هو وعى جسدى ، وهذا يعنى أن الوعى هو فى تجاوز مستمر للجسد – وهذا التجاوز هو ما يتيح ، فى فلسفة سارتر ، الحرية الإنسانية ويكون شرطا لها .

ونحن قد رفضنا فكرة الانفصال المستمر والتجاوز الدائم – تلك الفكرة التى تعنى انفصال الوعى عن ذاته والتى يترتب عليها بالتالى – وفى نطاق فلسفة سارتر – انفصال الوعى عن الجسد بصفة مستمرة . إن الوعى والجسد – بخلاف ما يرى سارتر – ليسا شيئا واحدا وإنما هما شيئان متباينان ، لكنهما رغم ذلك يتحدان اتحادا تاما بحيث يؤلفان كائنا واحدا لا يتاح فيه للوعى أن يتجاوز الجسد أو ينفصل عنه . والدليل على ذلك هو أن هذا الكائن يشعر دوما بالتأثير المتبادل بين الوعى والجسد . فإذا نظرنا إلى هذا التأثير من جانب الجسد وجدنا أن الجسد يشد الوعى إليه ويخضعه إلى قوانينه الفسيولوجية والبيولوجية البحتة . فليس فى استطاعة الإنسان أن ينفصل عن الضروريات الفسيولوجية وما تفرضه عليه من خضوع تام يكاد يلاشى حريته ، كما أنه ليس فى استطاعة الإنسان أن ينفصل عن القوانين البيولوجية التى تحتم عليه الخضوع التام . إن مجال الحرية الإنسانية ، الذى يريد سارتر أن يجعله

(٦) *L'Etre et le Néant*, p. 394.

متسعا إلى حد أن يشمل قدرة الإنسان على الانفصال عن جسده وقدرته على أن يضفى على هذا الجسد ما يختار من معان ودلالات، يبدو هنا أنه يضيق إلى حد أن تتلاشى معه هذه الحرية. فليس فى وسع الإنسان أن يختار المعنى الذى يضفيه على أى قانون فسيولوجى ؛ لأن القانون الفسيولوجى يحتم استجابة معينة، والاستجابة المعينة تتضمن معناها الخاص ولا تنتظر من الوعى أن يختار لها ما يشاء من معان. إن وضع اليد على لهب النار يحتم استجابة معينة هى رفع اليد بسرعة، وتتضمن هذه الاستجابة بالضرورة معنى الألم والتوجع. فليس الوعى إذن حرا فى أن يتراجع عن يده وينفصل عنها ويضفى عليها معنى اللذة عندما تتوجع من لسع النار. كذلك خواء المعدة من الطعام يتطلب استجابة معينة هى تقلص عضلات المعدة. وهذه الاستجابة، وما يصاحبها من إحساس بدنى، تتضمن معناها الخاص، ولا تنتظر حرية الوعى فى اختياره الحر لما يشاء لها من معنى. وهكذا بالنسبة لجميع القوانين الفسيولوجية والبيولوجية نرى الوعى مشدودا إلى الجسد خاضعا له ولقوانينه، بحيث لا يمكن أن ينفصل عنه كما تقضى بذلك مقولة الانفصال واللاشاة التى يضعها سارتر.

ونقدنا لمقولة الانفصال يتأيد أكثر وعلى نحو أقوى إذا نظرنا إلى محاولة سارتر جعل هذه المقولة سابقة — من حيث هى التركيب الأنطولوجى للإنسان — على أهوائه وعلى إرادته [٧].

إن الأهواء تتأسس فى فلسفة سارتر على نحو ما يتأسس الوعى ذاته عن طريق الانفصال مما هو كائن والشروع نحو ما لا يوجد بعد. وهذا الانفصال والشروع يتضمن من جهة اختيار الوعى لغاية ليست محصلة بعد، ويتضمن من جهة أخرى اختيار الوعى لأهوائه باعتبارها اتجاهات

---

(٧) راجع عرضنا التفصيلى لهذه المحاولة فى كتابنا «فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية» ص ١٨٧ — ٢٠٢.

ذاتية أو وسائل شخصية لتحقيق الغاية التى يهدف إليها . فالوعى حر فى اختيار غاياته وحر فى اختيار وسائله لهذه الغايات . على هذا النحو يثبت سارتر حرية الوعى من حيث هى حرية سابقة على الغايات والأهواء. وهنا نلاحظ أن دليل سارتر على سبق الحرية على الغاية يقوم على أساس أن الغاية هى هدف غير متحقق بعد، أى أنها هدف نضعه باعتباره لا - موجود un non-être لأنه غير محصل بعد . فاختيار الوعى للغاية هو اختيار لشىء غير موجود . وهذا حق من الناحية الزمانية ؛ فالغاية هى غاية توضع فى المستقبل الذى نشرع نحوه والذى هو لاحق على الوعى الحالى . ولكنا إذا نظرنا إلى الغاية من الناحية المنطقية — لا الزمانية — وجدنا أنها ليست لاحقة على الوعى الحالى ولكنها متلازمة معه: فالوعى حين يختار الغاية التى يهدف إليها لا يكون اختياره — كما يرى سارتر — لشىء غير موجود من حيث هو موضوع الاختيار . ولهذا فإننا لا نقول : إن الوعى سيختار فى المستقبل غاياته وإنما نقول : إنه يختار الآن . كأن الاختيار إذن — رغم أنه اختيار لغاية غير محصلة بعد — يتم الآن ؛ فهو مرتبط إذن أوثق ارتباط بالوعى الحالى . ولكن ماهو الوعى الحالى ؟ إن الوعى الحالى هو الحالة الراهنة المرفوضة التى يحكم عليها الوعى بأنها غير محتملة ، ويحاول بالتالى أن يلاشيها فى ضوء الغاية التى يختارها . فإذا كانت الغاية مرتبطة بالوعى الحالى وكان الوعى الحالى هو الحالة الراهنة المرفوضة التى لم تعد محتملة ، ترتب على ذلك مباشرة أن الغاية مرتبطة بالحالة المرفوضة . وهذا هو مايكشف عنه الواقع فى مظاهره العينية المحسوسة . فالغايات التى يختارها الوعى هى دائما من إملاء الوضع الذى يعانيه ومن فرض الحالة التى يكون عليها : فأنا لا أختار السفر إلى باريس غاية لى ثم أعيش محلى الحالى أى الإسكندرية باعتباره عائقا أو لاشيه بصفة مستمرة. إننى لا أختار نفسى غير راض عن الإسكندرية لأننى اخترت نفسى

راغبا فى السفر لباريس على نحو مايرى . سارتر ، وإنما أنا بالعكس أختار نفسى راغبا فى السفر لباريس لأننى غير راض عن الإسكندرية ، ولأننى أعتقد أن ما لا أرضى عنه فى الإسكندرية ، أى ما أرفضه فى الإسكندرية ، لن أعانيه فى باريس »

خلاصة الأمر إذن هو أن الغاية ، رغم أنها لاتحصل فى الآن الحالى وإنما فى المستقبل اللاحق على الاختيار ، إلا أن اختيارها يتم فى الآن الحاضر ، ويرتبط بالتالى أوثق ارتباط بالحالة الراهنة التى يتراجع عنها الوعى . وهذا الاختيار هو من إملاء الحالة الراهنة ، أى أنه يتعلق بها ويلزم عنها . فالغاية ليست لاحقة على الوضع الراهن إلا من ناحية التحقق العينى . أما من الناحية المنطقية فهى متضمنة فيه ومتزمنة معه . — فما هى قيمة هذه النتائج التى وصلنا إليها ؟ تتضح قيمتها إذا عدنا للنظر فى فكرة الانفصال والشروع لدى سارتر : فسارتر يرى أن الشروع نحو الغاية التى يختارها الوعى يقضى بالارتداد والانفصال عن الحالة الواقعة لتحقيق الغاية المنشودة . ومن هنا كانت الغاية عند سارتر لاحقة على حرية الوعى ، بحيث تبقى حرية الوعى — باعتبارها تعبيراً عن تركيبه الأنطولوجى — سابقة على الغاية . ولكنا رأينا فى تحليلنا السابق أن الحرية ليست سابقة على الغاية ، وأن الغاية — رغم تحققها فى المستقبل ، مما يترتب عليه ضرورة الشروع نحوها ، ومن ثمة ضرورة الانفصال عن الحالة الراهنة لإمكان هذا الشروع — هى رغم ذلك لا يتم اختيارها إلا فى الآن الحاضر وبمقتضى الحالة الراهنة . فاختيارها إذن مرتبط بالحالة الواقعة للوعى . وهذا الارتباط لا يمكن تفسيره إلا فى ضوء مقولة الاندماج ، بينما سارتر قد اقتصر فى فلسفته على وضع مقولة الانفصال والملاشاة ، ومن هنا اقتصر أيضاً على تفسير الشروع نحو الغاية من حيث هو شروع نحو غاية مستقبلة ، ويقضى

بالتالى بضرورة الانفصال عن الحالة الراهنة .

وإذن فمقولة الانفصال والملاشاة لاتفسر إلافكرة الشروع وتحقيق الغاية . أما فكرة اختيار الغاية فتقضى – من حيث إن هذا الاختيار يتم فى الحالة الراهنة وبالارتباط معها – بضرورة العودة إلى مقولتنا الجديدة ، وهى مقولة الاتصال والاندماج : فبمقتضى هذه المقولة لايكون الوعى سابقاً على الغاية التى يختارها ، ولاتكون الغاية – من حيث اختيارها – لاحقة على حالة الوعى الراهنة . وإنما يتم هذا الاختيار بالارتباط مع حالة الوعى الراهنة وعلى نحو يؤكد انبثاق الغاية فى ضوء الحالة الراهنة . فالغاية إذن وحالة الوعى الراهنة ليسا شيئين منفصلين ومتباعدين ؛ وذلك لأن صدور أحدهما عن الآخر يعنى اتصالهما أصلا ويتضمن هذا الاتصال .

ويجعل سارتر كذلك مقولة الانفصال والملاشاة من حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى سابقة على اختيار الوعى لأهوائه . فليست الأهواء معطيات سابقة يخضع لها الوعى ، ولكنها تتأسس بانفصال الوعى مما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد . وهى تعبر عن موقف الوعى من الغاية التى يختارها ويشرع نحوها ، وتعبر فى الوقت نفسه عن أسلوب الوعى فى انفصاله عما هو كائن وملاشاته له . فالهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الإنسان عنها ويلاشيها فى ضوء الغاية التى اختارها .

وهنا نتساءل هل يمكن للوعى أن يضع له غاية معينة ويتراجع عما هو كائن ليشرع نحو هذه الغاية مالم تكن الحالة التى يتراجع عنها تقتضى ذلك ضرورة ؟ ألا يترتب على حالة الوعى الراهنة انفعال معين تفرضه هذه الحالة ويلزم هو عنها ضرورة ؟ وهل يمكن للوعى أن ينفصل عن الحالة الراهنة مالم ينجم عنها مباشرة انفعال يقضى بهذا الانفصال ويدعو إليه ؟ إن الخطر الذى يتهدد حياة الإنسان يفرض عليه انفعالا معينا هو

الخوف على هذه الحياة ويلزمه باختيار غاية معينةهى درءالخطر عن الحياة . فإذا اختلف الإنسان بعد ذلك فى الوسيلة التى تحقق هذه الغاية فليس ذلك راجعاً لاختلاف الهوى أو الانفعال ، وإنما يرجع هذا الاختلاف إلى عوامل أخرى من بينها مدى تقدير الإنسان لقدراته المختلفة وحيله المختلفة لدرء هذا الخطر . لقد أراد سارتر أن يجعل الإنسان حراً فى تقديره لقدراته المختلفة وحراً فى تقديره لقيمة الخطر الذى يتهدده . ولذلك فهو يرى «أن الإنسان مسئول عن أهوائه . . . وأنه غير قادر على الاستعانة بإشارات توجهه، بل هو يؤول هذه الإشارات كما يروق له»(٨) ، وهو بالتالى حر فى هذا التأويل — إنه حر فى موقفه من هذه الإشارات وفى المعنى الذى يضفيه عليها، ومن هنا فهو حر فى أهوائه التى يختارها لنفسه إزاء هذه الإشارات وإزاء المواقف المختلفة: فهو يختار نفسه خائفا من الخطر أو يختار نفسه لامباليا به أو يختار نفسه متحديا له. هكذا ينتهى سارتر إلى نوع من المثالية المطلقة التى لاتعترف بوجود شئ خارج الأنا أو الوعى، فالوعى هو الذى يخلق معانى الأشياء بمحض اختياره وحريته ويضفيها عليها. ونحن لانريد أن نعود إلى الواقعية ونحمل أدلتها للرد على هذه المثالية. ولكننا نعود إلى نفس المنهج الذى اصطنعه سارتر أى إلى المنهج الفينومنولوجى. بمقتضى هذا المنهج لاتقوم الأشياء بذاتها منفصلة عن الوعى، ولايقوم الوعى بذاته منفصلا عن الأشياء ، وإنما يقوم الاثنان معاً من حيث إن الوعى متجه إلى الأشياء كما تقضى بذلك فكرة القصد التى كشف عنها المنهج الفينومنولوجى ولكن سارتر يبالغ فى انفصال الوعى عن الأهواء ، فيكاد يعود إلى المثالية ويحيل الأنا خالقاً للأشياء . وقد يرد على ذلك بأن الأنا أو الوعى فى فلسفة سارتر ليس خالقاً للأشياء؛ فهذه قائمة فى صورة عماء مشوش باعتبارها وجوداً فى ذاته لا معنى له . والوعى هو الذى يكسبها معناها ويضفى عليها مايختار من دلالات ،

(٨) *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 38.

فهو خالق لمعنى الأشياء وليس خالقاً للأشياء ذاتها . ولكننا نقول إن الأشياء والمواقف إذا فقدت معانيها ودلالاتها إلى هذا الحد لم تعد أشياء ولم تعد مواقف . إن الموقف لايكون كذلك إلا لأن له معناه ودلالته ، ولأنه يفرض على الوعى هذا المعنى وهذه الدلالة ، فيلزمه بانفعال معين ويفرض عليه عاطفة خاصة . فليس الإنسان إذن حراً فى أهوائه وفى انفعالاته وفى عواطفه ، ولكنه خاضع لنوع من الحتمية الاجتماعية déterminisme sociologique التى تفرض عليه أحاسيسه وأهواءه. وهذه الأهواء تقوم من جهه أخرى أساساً ثابتاً ودليلا قاطعاً فى مذاهب الحتميين لتؤكد نوعاً آخر من الحتمية هى الحتمية النفسية الفسيولوجية déterminisme-psycho-physiologique التى سادت فى القرن التاسع عشر . وبعبارة أخرى إن الموقف يفرض على الإنسان هوى معيناً ، وهذا الهوى يحتم على صاحبه سلوكاً خاصاً . ومن المستحيل أن نقيم فاصلا بين الموقف والهوى وفاصلا آخر بين الهوى والسلوك . إن هذا الفاصل الذى يقيمه سارتر بمقتضى مقولة الانفصال والملاشاة لايفسر الإنسان من حيث هو كائن واحد بأهوائه وانفعالاته، ومن حيث هو كائن فى العالم وسط أشياء أخرى وله بالضرورة من هذا العالم مواقف معينة وأوضاع خاصة .

وكما يضع سارتر الحرية سابقة على الأهواء والانفعالات يضعها كذلك سابقة على الإرادة وعلى الأفعال الإرادية . إن الإرادة فى فلسفة سارتر — كما سبق أن أوضحنا — [٩] هى مجرد تبرير عقلى يجئ لاحقاً على الاختيار السابق الحر . وهى ليست — بهذا الاعتبار — إلا أسلوبا من الأساليب التى نتخذها لإنجاز الفعل ، هو أسلوب التروى أو التأمل . وهو يتم بواسطة انعكاس الوعى على شروعه دون أن ينال من

(٩) راجع كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » — المقالة الأولى من الفصل الرابع « الجسم والحرية » .

حرية الوعى فى هذا الشروع . ولكنا رأينا أيضاً — فى نفس الموضع — أن الإرادة والفعل الإرادى يتطلبان ظهور وعى متأمل يلمس الحافز كما لو كان موضوعاً أو يقصده كموضوع نفسى خلال الوعى المتأمل. كأن هناك نوعاً من الانفصال بين الوعى المتأمل وبين الوعى المتأمل. وليس هناك فى الواقع أى تعارض بين اعتبار الإرادة مجرد تبرير عقلى يأتى بطريق انعكاس الوعى على مشروعه السابق و بين اعتبار الإرادة متضمنة لنوع من الملاشاة والانفصال بين الوعى المتأمل والوعى المتأمل . وذلك لأن نفس عملية انعكاس الوعى على مشروعه تعنى أن الوعى ينفصل عن ذاته ويتأمل ذاته بمقتضى هذا الانفصال . ولكن الذى يهمنا هو استخراج سارتر لقضية الحرية من الاعتبارين السابقين بمعنيين مختلفين كل الاختلاف : فهو — بحسب الاعتبار الأول — يجعل الحرية سابقة منطقيا على الإرادة من حيث إن الإرادة هى مجرد تبرير عقلى يدخل ضمن المشروع الأساسى الذى يختاره الوعى بمحض حريته، ويجئ لاحقاً على هذا الاختيار ، فلا تكون له من ثمة غير قيمة المعلن. أما بحسب الاعتبار الثانى فإن سارتر يجعل الحرية مترتبة على الإرادة من حيث هى تروٍ أو تأمل يتأسس — كغيره من ظواهر الوعى — بانفصاله مما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد ، أعنى بانفصال الوعى من ذاته ومن ماضيه ومن الأشياء حوله كما يقضى بذلك التركيب الأنطولوجى للوعى .

نستطيع إذن أن نقول إن الإرادة عند سارتر تعنى من جهة تأمل الوعى وعزمه على تحقيق مشروع سبق أن قام باختيارة، وهى تعنى من جهة أخرى نفس اختيار الوعى لمشروعه. إنها تعنى — من حيث هى إرادة فعلية ومن حيث إن الفعل الإرادى يتم حالياً — تأمل الوعى وتحقيقه للمشروع الأصلى الذى هو تعبير عن حرية الوعى الأصلية . وهى تعنى أيضا — من حيث إنها مترتبة على انفصال الوعى عن ذاته بصفة دائمة كما يقضى بذلك تركيبه الأنطولوجى — اختيار الوعى لذاته ولمشروعه الأصلى .

وهنا – بصدد هذا اللبس المتعمد من ناحية سارتر بين إرادة هى تأمل وتحقيق آنى وبين إرادة هى اختيار دائم لمشروع أصلى – يمكننا أن نضع انتقادنا لقضية الحرية السارترية فى ارتباطها بالفعل الإرادى . فليس الفعل الإرادى – بحسب الاعتبار الأول – أى باعتباره تبريراً عقلياً للفعل وتحقيقاً آنياً له – إلا تعبيراً عن تلقائية الكائن البشرى . وهو ينتهى بنا – بهذا المعنى النفسى – إلى نوع من الجبرية أو الحتمية السيكولوجية . وفى هذه الحتمية تظهر لنا فكرة المشروع بمثابة الأصل الذى تنبعث منه الأفعال الإرادية وكأن هذه الأفعال الإرادية ليست إلا تعبيراً زمنياً عن المشروع الأصلى . وإلى هذا الحد فإن سبق المشروع لا يتنافى مع اتصاله المستمر الوجودى . ولكن نفس اتصال المشروع يعنى ويتضمن نوعاً من التعيين والتحديد؛ فليس فى استطاعة الإنسان إلا أن يفعل فى ضوء مشروعه الأساسى وبمقتضى ما يملى عليه اختياره الأصلى وقصده الأول من أفعال إرادية. ولن يجدينا شيئا أن نقول إنه قد يكون ضمن مشروع إنسان ما ألا يعمل إلا إذا فكر وتأمل ورفض واختار، أعنى إلا إذا كان حراً فى عمله . فإن ذلك لو صح على بعض الناس فإنه ليس سلوك الغالبية العظمى من الناس ، لاسيما أولئك الذين تسوقهم الحياة كما تساق القطعان . وإذن فالإرادة – بالمعنى العملى وباعتبارها تأملا عقلياً وتحقيقاً آنياً للفعل – ليست إلا تعبيراً عن التلقائية النفسية ، أعنى انبثاق الأفعال الإنسانية من المشروع الأساسى الذى يعين هذه الأفعال ويحددها فينفى عنها بالتالى كل حرية ويخضعها لجبرية صارمة .

فإذا عدنا للمعنى الثانى – أى اعتبار الإرادة تعبيراً عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، واعتبارها بالتالى اختيارا دائما لمشروع أصلى يترتب على قدرة الوعى الملاشية التى تقضى بانفصاله الدائم عن ذاته وانعكاسه على نفسه ، فإن الحرية الإنسانية – بمعناها الأنطولوجى فى فلسفة سارتر – تظل قائمة ، ويظل الإنسان موجوداً حراً ، يتقوم وجوده بفضل اللاوجود أو العدم الذى يرسله هو على العالم وعلى نفسه ، أى بفضل تحرره المستمر من جميع المقولات وبالأحرى من

مقولة الجبرية ذاتها. إنه -بالمعنى الأنطولوجي- رغم ارتباطه بمشروعه الأصلي، فإن هذا المشروع كله مصنوع من حلقات كلها إعدام وكلها ملاشاة وكلها حرية.

انتهينا إذن بالمعنى الأول للإرادة أي بالمعنى العملي إلى أن الإنسان خاضع لنوع من الجبرية النفسية. وانتهينا بالمعنى الثاني للإرادة أي بالمعنى الأنطولوجي إلى أن الإنسان موجود حر بصفة دائمة. كأن الإنسان بالمعنى الأنطولوجي ليس هو الإنسان بالمعنى العملي. وفي حدود هذه النتيجة يمكن أن نوجه انتقادنا إلى فكرة الحرية عند سارتر في ارتباطها بالفعل الإرادي: فليس الإنسان في فلسفة سارتر وعياً فارغاً وإنما هو وعي متجه إلى الأشياء، وهو بالتالي لا يوجد إلا عن طريق انفصاله عن الأشياء وانفصاله عن نفسه وعن ماضيه. فإذا كان الانفصال والملاشاة، كما تقرر فلسفة سارتر، هو التركيب الأنطولوجي للوعي، لم يكن بد من أن نقرر أن الإنسان كائن أنطولوجي، وأن اعتباره من الناحية الأنطولوجية ليس اعتبارا خارجا عن التجربة وعن الناحية العملية. الإنسان في صميمه كائن أنطولوجي، وليس هناك بالتالي أي مجال للفصل بين الإنسان المعنى الأنطولوجي وبين الإنسان بالمعنى العملي. والحق أن سارتر كان يمكنه أن يكتفي بالإبقاء على الفعل الإرادي من حيث هو تعبير عن خاصية الوعي الأساسية، أي من حيث هو تعبير عن انفصال الوعي مما هو كائن وشروعه نحو ما ليس يوجد بعد. ولكن سارتر آثر أن يمضي إلى المعنى العملي للإرادة، وأن يجعل من الفعل الإرادي تأملا وانعكاسا على الذات. وهذا المعنى بالذات، أعني الإرادة من حيث هي تأمل عقلي وانعكاس من الوعي على ذاته، لا يجعل للإرادة من قيمة إلا في المذاهب العقلية التي تقر للإنسان ماهية سابقة على وجوده، نحصل عليها بالتجريد من تعييناتها المختلفة في الأفراد المختلفين، ويعمل الإنسان في حدود هذه الماهية، فتكون إرادته حرة في العمل وفي الاختيار في نطاق هذه الماهية وبحسب قواها المختلفة، ويكون التأمل الإرادي تأملا في هذه القوى المختلفة وليس تبريراً عقلياً للمشروع الأصلي. أما فلسفة سارتر، حيث

يكون الإنسان وجوداً فحسب وليس حاصلاً أصلاً على ماهية سابقة يتروى فيما تنطوى عليه من قوى مختلفة ، فليس هناك من معنى لأى ترو أو تدبر عقلى : ولذلك رأينا سارتر يجعل من الإرادة بهذا الاعتبار مجرد تبرير عقلى يرتد إلى الاختيار السابق أو المشروع الأصلى .

فإذا نظرنا فى هذا التدبر العقلى وفى الإرادة باعتبارها انعكاس الوعى على ذاته وتأمله فى هذه الذات ، ظهر لنا استحالة هذا التدبر وهذا التروى من حيث هو قائم على مقولة الانفصال والملاشاة التى تقضى بانفصال الوعى عن ذاته وملاشاته لذاته . إن انعكاس الوعى على ذاته يقضى بأن يكون ثمة انفصال بين الوعى المتأمل وبين الوعى المتأمل . ومثل هذا الانفصال يعنى فى الواقع القضاء المبرم على المشروع الأصلى لا إنجاز هذا المشروع على نحو مايرى سارتر . فإذا كان الوعى ينفصل عن ذاته فهو ينفصل بالتالى عن مشروعه وعن اختياره الأصلى السابق ويصبح خلوا من أى حافز على العمل . لقد قرر سارتر « أن مجرد التأمل الإرادى بمقتضى مافيه من انعكاسية يقوم بالتعليق بصدد الدافع ؛ فهو يوقفه ويضعه بين قوسين »(١٠) . ونحن نرى أن تعليق الدافع أو وضع المشروع الأصلى بين قوسين إنما يعنى القضاء عليه . إن التدبر العقلى أو التروى الإرادى يعنى انعكاس الوعى على ذاته وتأمل هذه الذات ، لا عن طريق الانفصال عنها ، وإنما بالعكس عن طريق الاتصال بها والاندماج معها ؛ فهذا هو السبيل الوحيد للإبقاء على المشروع الأصلى وعدم القضاء عليه . وهذا هو مالا تفسره مقولة الانفصال ، وإنما تفسره بالأحرى مقولة الاتصال والاندماج التى قررنا وضعها تعديلا لبعض مواقف سارتر الأساسية .

وقد أتيحت لسارتر مناسبة ممتازة يستبدل فيها مقولة الاتصال بمقولة الانفصال وذلك بصدد دراسته لفكرة الموت . ولكن سارتر آثر الإبقاء على مقولة الانفصال ، وفى نفس الوقت جعل هذا الانفصال لا يلحق بالموت ، لأنه جعل الموت شيئاً خارجاً عن الوعى ولا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى الذى

(١٠) L'Etre et le Néant, p. 528

هو انفصال وملاشاة وشروع، ونحن نعرف أن الشروع عند سارتر هو شروع نحو المستقبل ، وأن حرية الوعي هي في تجاوزه المستمر نحو المستقبل ، بينما الموت عنده هو إعدام للوعي ، وليس حاصلا من ثمة على أي مستقبل . إنه أمر خارجي ينتقل بالذات إلى اللاوجود وليس – كما تصور هيدجر – إمكانية الوعي المطلقة. هكذا جعل سارتر من الموت واقعاً عارضاً خالياً من المعنى لأنه منعدم المستقبل بينما المستقبل وحده هو الذي يحمل المعنى .

وليس من شك في أن الذي حدا بسارتر إلى أن يجعل من الموت شيئاً خارجاً عن الذات لاتلتقي به إطلاقاً حرية الوعي هو عجز مقولة الانفصال، التي جعل منها تركيب الأنطولوجي للوعي ، عن تفسير الموت من حيث هو متضمن في الوجود الإنساني وباطني في الحياة. وهنا نتساءل: هل الموت حقيقة كما يرى سارتر حادث عارض خارج عن الحياة ومتعال عليها، أم أنه بالعكس حادث جوهري في الحياة وعنصر مقوم للوجود ومتضمن فيه؟ إن نظرة سارتر للموت لاتستقيم إلا إذا كان الإنسان أصلا موجوداً بصفة دائمة وإلى الأبد، أي إلا إذا كان المفروض أن يبقى الإنسان حياً ولا يموت أبداً . وذلك لأن اعتبار الموت حادثاً خارجاً عن الحياة يعني ضمنا أن الحياة عند الكائن الحي ليست متضمنة للموت ، وليس هناك بالتالي ما يمنع منطقياً من أن تستمر بدون أي توقف ، ما دامت هي حياة فحسب وليس فيها ما يحتم عليها أن تقف عند حد معين. – إنها تصبح عند الكائن الحي كل شيء وليس فيها ما يؤذن بانتهائها أبدا . ولكن الذي لاشك فيه هو أن كل إنسان يموت ، وهذه حقيقة لا مجال إطلاقاً للشك فيها ، فالموت أمر ضروري لكل إنسان. وهو لا يتم إلا في الزمن ، أعني أنه لا يتم إلا حين ينتقل الإنسان من لحظة كان فيها حياً إلى اللحظة التي يموت فيها . فالموت يقتضي إذن وجود الزمان باعتبار لحظاته في تقضٍ مستمر . ونحن نعرف أن الزمانية في فلسفة سارتر ذاتها ليست شيئاً عارضاً بالنسبة للإنسان وإنما هي مقومة لوجوده وجوهرية بالنسبة له. ومن هنا كان الموت – في ارتباطه ارتباطاً جوهرياً بالزمن – مرتبطاً بالإنسان كذلك ارتباطاً جوهرياً .

ولقد استطاع هيدجر أن يكشف عن هذه الحقيقة، أعنى كون الموت عنصراً جوهرياً فى الوجود الإنسانى، عن طريق آخر غير طريق الارتباط بين الإنسان والزمانية وبين الزمانية والموت، وهو طريق النظر فى إمكانيات الإنسان، أى فيما هو متوقع ومحتمل ولم يتحقق بعد ، والكشف عن الموت باعتباره أعلى إمكانية للإنسان يمتنع بمقتضاها امتناعاً مطلقاً عن الوجود . ولسنا هنا بسبيل النظر فى فلسفة هيدجر ، ولكن الذى يهمنا هو أن هيدجر – بوصوله إلى هذه الحقيقة – قد استطاع أن يتناول الموت بدراسة رائعة حقاً ، بينما ظل سارتر فى نطاق النسق الذى أقامه يتلاعب بمجموعة من الألفاظ والقضايا التى هى حقيقة متسقة فيما بينها ولكنها أبعد ما تكون عن لمس الواقع أو إدراك الوجود فى عناصره الجوهرية .

فإذا كنا قد رأينا – بمقتضى ما يترتب على فلسفة سارتر ذاتها، وبخلاف ما يرى سارتر – أن الموت هو عنصر جوهرى فى الوجود الإنسانى، استحال بالتالى أن تقوم مشروعات الإنسان مستقلة عن الموت واستحال أن يكون الموت خارجاً عن حرية الوعى . وهنا نتساءل أى المقولتين : الانفصال أم الاتصال هى التى تفسر حقيقة فكرة الموت باعتباره – على نحو ما قررنا – عنصراً جوهرياً مقوماً للوجود الإنسانى ؟

وللإجابة على مثل هذا السؤال ينبغى أن ننظر أولا فيما يمكن أن يترتب على مقولة الانفصال إذا نظرنا إلى الموت – لا كما يفعل سارتر باعتباره أمراً غريباً عن الوعى وخارجاً عنه – وإنما باعتباره عنصراً جوهرياً مقوماً للوجود الإنسانى ، وأن ننظر ثانياً فيما يمكن أن يترتب على مقولة الاتصال إذا نظرنا إلى الموت بنفس الاعتبار .

فإذا كانت مقولة الانفصال والملاشاة هى المقولة الوحيدة التى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، وكان الموت عنصراً جوهرياً مقوماً لوجود الوعى ، ترتب على ذلك أن الوعى يستطيع أن ينفصل عن ذاته من حيث هو وجود مائت ليشرع نحو الوجود المستمر فى المستقبل . وبعبارة أخرى يستطيع

الإنسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجي أن يظل دوما فى انفصال وملاشاة لحاله الراهنة حتى إذا كانت حالته هى حالة المحتضر. بهذا يستطيع الإنسان أن يفر من الموت، وأن ينظر إليه كشئ ينفصل عنه ويضفى عليه ما يشاء من معنى. وهو يستطيع من جهة أخرى أن ينفصل عن وجوده ليشرع فى الانتحار فلا يبلغه إطلاقاً؛ لأنه حين ينفصل عن وجوده ينفصل ضمناً عن موته الذى هو من عناصر الوجود. إلى مثل هذه النتائج المتناقضة والمتعارضة مع الواقع ينتهى إذن تحليلنا لفكرة الموت باعتبارها من مقومات الوجود الجوهرية وباعتبار الانفصال هو التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجي للوعى.

فإذا عدنا لمقولة الاندماج والاتصال ونظرنا إلى الموت من حيث هو مقوم للوجود ومتضمن فيه ظهر لنا الوعى على أنه فى الوقت نفسه وجود صائر إلى الموت. وهنا ينبغى أن نلاحظ أننا لم نقل وجود وموت فى الوقت نفسه، وذلك لأن الموت متضمن فى الوجود لا من حيث هو موجود بالفعل، وإنما من حيث هو احتمال بحت لرفع الوجود. فهو لا يمكن أن يكون موجوداً أو أن يقال عنه إنه موجود. إن الموت هو عدم الوجود، والعدم لا يكون إلا برفع الوجود لا بوضعه. وإذن فالوعى هو وجود متضمن لإمكانية الموت. والإنسان هو موجود متقوم بهذا الوجود ومندمج فيه وفى الوقت نفسه هو هو موجود صائر إلى الموت ومتقوم بهذه الخاصية الجوهرية، أعنى خاصية الصيرورة نحو الموت.

خلاصة الأمر إذن هى أن مقولة الانفصال لا تفسر لنا الموت باعتباره عنصراً فى الوجود، بينما يصبح هذا التفسير ممكناً إذا قلنا بمقولة الاتصال والاندماج ولكن سارتر – كما رأينا – قد جعل من الموت شيئاً خارجاً عن الوجود وعن الكائن الواعى. وهو قد أضطر لأن ينظر للموت بهذا الاعتبار ليستقيم تفسيره له بمقتضى التركيب الأنطولوجي للوعى أى بمقتضى مقولة الانفصال والملاشاة.

فهل استقام له حقيقة تفسير الموت على هذا النحو؟ لقد جعل سارتر الموت شيئاً خارجاً عن الوعى حتى لا يحد به من حرية الوعى. وهنا نتساءل من أين

تأتى حرية الوعى فى فلسفة سارتر؟ إنها تأتى من قدرة الوعى على الانفصال عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشياء حوله. ولكن الموت لايرجع إلى هذه أو إلى أى واحدة منها . إنه — فى فلسفة سارتر — خارج عن الوعى . فالوعى إذن لا ينفصل عنه ولايكون بالتالى حراً إزاءه . إن حرية الوعى قاصرة فى فلسفة سارتر على صدورها من نفس قدرة الوعى على الانفصال ، وليس لها من من مصدر آخر غير هذا المصدر فى هذه الفلسفة . والانفصال ليس تركيباً عاما للوعى، أعنى أن الوعى لاينفصل عن الوجود بصفة عامة ، وإنما هو — كما يقول سارتر (11) — انفصال عن شئ بالذات معين وفردى ، أى أنه انفصال عن هذا - الوجود هنا . ولكن الموت كما يقول سارتر هو خارج عن الوعى وخارج عن مجال انفصال الوعى. فالنتيجة الحتمية لذلك هى أن الوعى — من حيث هو انفصال حر — ليس حراً إزاء الموت لأنه لاينفصل عنه. لقد أراد سارتر أن يبقى على حرية الوعى آمنة مطمئنة بعيدة عن الموت فجعل الموت خارجاً عنها — جعل منه حداً لا يمكن لمسه أو إدراكه لأنه خارج عن الوعى . وهذا يعنى مباشرة أن الوعى لا يمكنه أن ينفصل عن الموت بعيداً عن مجال إدراكه أو لمسه . والوعى بالتالى لا يمكنه أن يكون حراً إزاء الموت لأنه لاينفصل عنه .

ليس الانفصال إذن كافياً لتفسير الموت ، وليس التركيب الأنطولوجى للوعى كما يضعه سارتر هو التركيب الذى يبقى على الحرية الإنسانية بدون أن يخفق فى تفسير الواقع . إن هذا التركيب قد أخفق فى تفسير المعرفة وارتباط الإنسان بموقفه فى العالم وبجسمه وارتباطه بالماضى وبأهوائه وغاياته وأخيراً بموته. لقد أخفق سارتر فى تفسير كل ذلك . وكان لابد أن يخفق ؛ إذ أنه أقام فلسفة شاملة ، ولكنها قائمة على فكرة واحدة — وليس هناك ما يقطع بصحتها .

---

(11) *L'Etre et le Néant*, p. 712

ثالثا – نقد الحرية فى فلسفة سارتر

عرفنا ما يمكن أن يوجه من نقد إلى الموضوعات الأساسية فى فلسفة سارتر وإلى المقولة الرئيسية التى تؤسس هذه الفلسفة. وعرفنا أن هذه المقولة تؤكد الحقيقة الرئيسية فى هذه الفلسفة وهى الحرية الإنسانية . ونحن قد قررنا – فى أول هذا القسم – اصطناع منهج معين فى النقد هو النظر داخل فلسفة سارتر بحيث نقصر نظارتنا على مقدمات هذه الفلسفة وعلى الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر ابتداء من هذه المقدمات وعلى النتائج التى ينتهى إليها .

وإذا كنا قد بينا فى دراسة سابقة [1] أن الحرية فى فلسفة سارتر هى عين الوجود الإنسانى من حيث هو فعل مستمر ، وأن هذا الفعل هو الصيغة العينة للتركيب الأنطولوجى الخاص بالإنسان بحيث تكون الحرية الإنسانية هى التركيب الأنطولوجى ، فإن غايتنا هنا تقتصر على النظر فيما يترتب على هذا التركيب الأنطولوجى للوعى من خصائص يلوح أنها تتعارض مع القول بالحرية . والواقع أن دراستنا السابقة لهذا التركيب الأنطولوجى قد بينت أنه لا يعبر عن حرية الإنسان ، وإنما عن خضوعه لنوع من القسر أو الإدانة ، وانتهت بنا إلى القول بأن فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية .

وهنا نعود لنتساءل عن سبب هذا التناقض بين ما يهدف إليه سارتر وما ينتهى إليه . هل يرجع هذا التناقض إلى نفس السياق الفلسفى الذى يصوغه سارتر ليعبر به عن فلسفته ، أعنى هل يرجع إلى خطأ فى النسق الاستدلالى الذى يؤسس أنطولوجيا سارتر عن الكائن البشرى ؟ أم هل يرجع إلى نفس

(١) راجع مقارنتنا بين حرية الحالة وحرية الملاشاة فى كتابنا « بين برجسون وسارتر » ، ص ١٨١ – ١٨٥ .

المقدمات التى يبدأ منها سارتر هذا النسق الاستدلالى؟ أم هل يرجع إلى معنى الحرية كما يفهمها سارتر وكما يهدف إليها فى فلسته ؟

لقد عرفنا فى المقال الأول من هذا القسم أن الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر تؤسس نسقاً فلسفياً استدلالياً ممتازاً ، وأن سارتر يقيم هذا النسق بعقلية رياضية ديكارتية وبذكاء استدلالى حاد . ومن هنا قلما يقع سارتر فى أى أخطاء استدلالية وقلما يشعر القارئ لفلسفة سارتر بموطن هذه الأخطاء. بل إن سارتر فى الواقع يوطد مركزه – كفيلسوف – بسبب قدرته البارعة على إقامة مذهبه فى صيغة نسق استدلالى يعتمد اعتماداً تاماً على البرهنة العقلية. وإذن فليس النسق الاستدلالى أو ما يمكن أن يكون فيه من خطأ هو علة لهذا التناقض بين الحرية التى يهدف إليها سارتر والجبرية التى ينتهى إليها .

وعرفنا فى المقال الثانى من هذا القسم أن المقدمات التى يختارها سارتر هى مقدمات عسفية، وأن هذا الاختيار العسفى ينصب بالذات على مقولة الملاشاة والانفصال، أى على نفس التركيب الأنطولوجى للوعى. ونحن قد رفضنا هذه المقولة من حيث هى التركيب الوحيد للوعى، وأضفنا إليها مقولة الاندمـــاج والاتحاد. والواقع أن سارتر قد عبر عن فكرة الاندماج هذه ولكن فى صيغة أخرى؛ فجعل موضوع الامتزاج هو نفسه مجال الحرية. لقد ذهب سارتر إلى أن الحرية لا تتجلى إلا فى مواقف ؛ فالموقف هو الشرط اللازم للحرية وهو المجال الوحيد لها . وبما أن هذا المجال هو الشرط اللازم لحرية الوعى، فالوعى مرتبط ضرورة بالمجال الذى ينفصل عنه، أى بالموقف الذى يكون الوعى حراً إزاءه. إن مقولة الانفصال تقتضى التحرر المستمر . ولكن مجال الحرية ، كما أراد سارتر أن يكشف عنه ، يتحدد بالمواقف المختلفة ويضيق فى حدود هذه المواقف ، بحيث يصبح مفهوم الحرية عند سارتر هو أن يضطلع الإنسان بالموقف الذى يوجد فيه .

إن سارتر يرتب الحرية الإنسانية على التركيب الأنطولوجى للوعى، بحيث لا يملك الإنسان – بمقتضى هذا التركيب – إلا أن يكون حراً . ومن هنا كانت

خاصية الحرية الإنسانية عند سارتر هى أنها واقع عارض une facticité ، بمعنى أن الإنسان مجبر على الحرية أو مقضى عليه بأن يكون حراً . ومن هذه الناحية يمكننا أن نقول إن الحرية السارترية هى حرية اضطرارية ، فالوعى مضطر لأن يختار ، ورفض الاختيار إنما هو نوع من الاختيار — إنه اختيار سلبى .

وهنا نتساءل هل يشعر الإنسان بذلك ؟ أعنى هل يشعر بأنه حر فى اختياره ويشعر فى الوقت نفسه بأنه مقسور على هذه الحرية؟ يقول سارتر إن الإنسان قد يشعر بهذه الحرية ، فيصيبه الجزع والقلق . وهذا هو السبب فى أن الكثرة الغالبة من الناس تحاول الفرار من هذه الحرية ، فتلتمس بشئ من سوء النية سبيلاً لهذا الفرار : منهم من يلجأ إلى السلوك الاجتماعى المتواضع عليه ، من حيث إن السلوك الاجتماعى يضفى على الحياة انسجامها وانتظامها فيشيع فيها الاطمئنان ويخلع عنها القلق . ومنهم من يلجأ إلى العلم ، من حيث إن العلم ينظر فى الماهيات الثابتة ويضع القوانين ليثبت الحقائق ويحكم المستقبل فلا يجعله مثارا للقلق . ومنهم من يلجأ إلى السحر ، من حيث إن السحر اعتقاد فى وجود الأشياء والماهيات الثابتة التى نستطيع أن نبتمها عن طريق تسميتها . ومنهم كذلك من يلجأ إلى الجنون ، من حيث إن الجنون خلق لعالم آخر أو اعتقاد فى وجوده حيث يمكن للإنسان أن يعيش بغير قلق . وهم جميعاً إما أن يحاولوا الفرار من الحرية ، على نحو ما يفعل القذرون les salauds أو الجبناء les lâches ، وإما أن يخرجوا على الأوضاع المألوفة والقوانين العلمية الموضوعة والنظم الأخلاقية المتعارف عليها فيعانوا بالتالى شئ الجزع والقلق . وفى كلتا الحالتين يشعر الإنسان بأنه مقسور على الحرية . (٢)

وهنا تبزغ لنا مجموعة تساؤلات يلوح أنها تكشف عن تناقضات داخلية بصدد معنى الحرية فى نطاق فلسفة سارتر ، ولا نجد عنده أى إجابات ترفع هذه التناقضات .

وأول هذه التساؤلات هو ذلك التساؤل الخاص بقيمة هذا الشعور : لقد

---

(٢) ليس من شك فى أن هذا الشعور بالقسر يظهر بصورة أكثر حدة عند الفئة الثانية — فئة الذين يضطلعون بحريتهم ويشعرون بالقلق والجزع ازاء هذه الحرية .

قلنا إن الإنسان يشعر بأنه مقسور على هذه الحرية . وسارتر لايعطى لهذا الشعور الأهمية اللازمة، والتى كانت تقتضى منه أن يوازن بين هذا الشعور وبين التركيب الأنطولوجى للوعى . إن هذا التركيب يقضى بأن يكون الإنسان حراً حرية مستمرة. ولكن الشعور بالقسر كان يقضى من جهة أخرى أن يلاشى من قيمة هذه الحرية . وبعبارة أخرى كيف يشعر الإنسان بأنه حر ويشعر فى الوقت نفسه شعوراً متناقضاً بأنه مقسور على هذه الحرية ؟ إن الصيغة التى يضعها سارتر نفسه تعبر بوضوح عن هذا التناقض حين يقول : «إننا مدانون بالحرية» .

أما إذا لم يشعر الإنسان بحريته ، أى عندما يعيش حياة القذرين les salauds ، فينساق مع قواعد المجتمع الرتيبة ويفر – عن طريق سوء النية – من حريته ومن شعوره بالحرية – عندئذ يبزغ التساؤل الثانى حيث تبدو لنا هذه الحرية وكأنها خالية من كل معنى ومن كل قيمة . حقيقة إن سارتر يجعل الإنسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى حراً فى أن يفر من حريته، ولكنا نتساءل ماقيمة الحرية التى نستطيع أن نفر منها ؟ إن فى قولنا عن الإنسان إنه يفر بحريته من حريته تناقضاً يشبه تماما التناقض السابق الذى رأيناه فى قولنا عن الإنسان إنه مقسور على حريته .

وهنا ننتقل مباشرة إلى التناقض الثالث فنتساءل مرة أخرى كيف يكون الإنسان مقسوراً على الحرية وكيف يمكنه فى الوقت نفسه أن يفر من هذه الحرية ؟ إن هاتين الصيغتين تعبران عن حالتين وجوديتين عند سارتر ، ولكنهما رغم ذلك – وكما تكشف عنها فلسفة سارتر – لايلتئمان معاً فى فلسفة واحدة ؛ لأن كون الإنسان مقسوراً على الحرية يعنى أنه لايمكن أن يفر من هذه الحرية التى هو مقسور عليها .

فإذا عدنا للصيغة الأولى – أى كون الإنسان مقسوراً على الحرية – باعتبار هذه الصيغة هى التعبير المباشر عن التركيب الأنطولوجى للوعى، يبزغ تساؤلنا الرابع وبدا لنا أن ثمة تناقضاً بين هذه الصيغة وبين القضية الأساسية فى الفلسفة الوجودية وفى

فلسفة سارتر بوجه خاص، وهى القضية التى ألح عليها سارتر فى «الوجودية فلسفة إنسانية» ، وأكد فيها أن الوجود الإنسانى سابق على الماهية الإنسانية . فبمقتضى هذه الصيغة ليست هناك أى طبيعة إنسانية تسبق الوجود من حيث هو فعل مستمر . وسارتر يجعل الحرية الإنسانية مترتبة مباشرة على كون الإنسان خالياً من أى طبيعة أو ماهية إنسانية . ولكنه فى الوقت نفسه يجعل ماهية الإنسان قائمة فى هذا الخلو من الطبيعة الإنسانية . أعنى أن سارتر يجعل الإنسان خالياً من أى ماهية إنسانية ، ويعود فى الوقت نفسه يجعل له ماهية معينة هى الحرية ، أو هى نفس التركيب الأنطولوجى للوعى أى الانفصال المستمر الذى يتيح مجال الحرية . ينفى سارتر إذن من جهة الماهية الإنسانية ويؤكد من نفس الجهة ماهية إنسانية معينة هى الانفصال المستمر والحرية المستمرة . وبعبارة أخرى يجعل سارتر الإنسان خالياً من أى ماهية إنسانية ويشتق من هذا الخلو مايتناقض معه تماما ، إذ يجعل ماهية الإنسان هى كونه مقسوراً على الحرية . وهنا نتساءل كيف يشتق سارتر من قضيته الرئيسية ماينافض هذه القضية؟ إن قول سارتر بأن الوجود الإنسانى يسبق الماهية يعنى أنه يقرر خلو الإنسان من الماهية السابقة على الوجود . أما قوله بأن الإنسان من حيث تركيبه الأنطولوجى مقسور على الانفصال وبالتالى على الحرية فيعنى أنه يقرر أن ماهية الإنسان هى الحرية . كأن سارتر يقول إن الإنسان خال من الماهية الإنسانية وإن الإنسان فى الوقت نفسه حاصل على ماهية معينة هى الحرية ، — وفى هذين القولين تناقض صريح .

لقد تكشفت لنا هذه التناقضات من النظر فى الحرية السارترية من حيث هى واقع عارض يأتى بناء على التركيب الأنطولوجى للوعى . فإذا كانت أول خاصية للحرية السارترية هى كونها واقعا عارضاً ، فإن الخاصية الثانية لهذه الحرية تترتب أيضاً على نفس التركيب الأنطولوجى للوعى . فبمقتضى هذا التركيب لا يكون الإنسان أحياناً حرا وأحياناً غير حر . وهو لا يكون فى بعض أفعاله مطلق الحرية وفى أفعال أخرى قليل القدر من الحرية وفى أفعال ثالثة معدوم الحرية . وإنما هو حر دائما وفى جميع أفعاله وإزاء جميع أهوائه وفى جميع المواقف . فالخاصية الثانية إذن للحرية عند سارتر هى أنها حرية مطلقة . وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الإطلاق والشمول

فى مفهوم الحرية الإنسانية عند سارتر يتعارض مع فكرة أخرى تعتبر من أهم الأفكار فى فلسفة سارتر، وهى فكرة العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر. فإذا كان الوعى حرا بمقتضى تركيبه الأنطولوجى إزاء جميع المواقف تضمن ذلك أيضاً حرية الوعى إزاء الآخر. ولكن الآخر هو وعى مثل الأنا حاصل بمقتضى نفس التركيب الأنطولوجى على الحرية المطلقة بنفس المفهوم السابق. وإذن فيبدو أن حرية الوعى ليست مطلقة إزاء جميع المواقف؛ فإن ثمة موقفاً هو وجود الآخر يحد من هذه الحرية [٣] . كأن إذن هناك تعارضاً بين خاصية الإطلاق والشمول فى حرية الوعى وبين تحدد هذه الحرية فى ضوء حرية الآخر .
وهنا نعود إلى نفس التركيب الأنطولوجى للوعى فنجد أن الوعى حر بمقتضى هذا التركيب فى أن يقبل تحدده بواسطة حرية الآخر وأن يختار هذا التحدد ، كما أنه حر فى أن يرفضه وأن يختار الاحتفاظ بحريته . كذلك الآخر حر فى أن تتحدد حريته بواسطة حرية الأنا ، كما أنه حر فى أن يظل محتفظاً بحريته . وإذن فحرية الوعى هى حرية سابقة على فكرة الارتباط بحرية الآخر . إنها حرية أنطولوجية مترتبة على التركيب الأنطولوجى للوعى الذى يقضى بأن يكون التعريف الأول للإنسان هو أنه موجود ينفصل عن ذاته وعن الماضى باستمرار . ولذلك يقول سارتر : «إن الحرية من حيث هى تعريف الإنسان ليست متعلقة بحرية الآخر» [٤]. ومن هنا كانت خاصية الشمول والإطلاق فى حرية الوعى سابقة من الناحية الأنطولوجية على فكرة الارتباط بين حرية الأنا وحرية الآخر. وهذا هو ما يرفع التناقض الذى لاح لنا أول الأمر أنه قائم بين الفكرتين : فكرة الإطلاق فى معنى الحرية وفكرة الارتباط بحرية الآخر .

فإذا عدنا إلى معنى الإطلاق فى الحرية الإنسانية، ونظرنا إلى الإنسان باعتباره حراً بهذا المعنى الشامل ، وبحيث لا يمكن أن نقول عن أى فعل إنسانى إنه خارج عن الحرية، ترتب على ذلك أن الإنسان حر كذلك فى الأفعال التى يحاول

---

(٣) راجع مقالنا «العلاقات بين "الأنا" و "الآخر" فى فلسفة جان - بول سارتر» .
(٤) *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 83.

بمقتضاها أن يفر من الحرية ؛ لأن هذه الأفعال هي – بعد كل شيء – صادرة عن الوعي ، والوعي حر بالإطلاق. إن هذه الأفعال التي يقوم بها الإنسان ليهرب بها من الحرية تصبح بمقتضى خاصية الإطلاق والشمول أفعالا حرة . كأن الإنسان إذن حر في هروبه من الحرية . وهذه الصيغة التي تعبر عن إحدى مجالات الحرية تكشف بوضوح عن التناقض القائم في مفهوم الحرية. إذ كيف يكون الإنسان حرا بالإطلاق وكيف يهرب من هذه الحرية ويتم هذا الهروب بحرية أيضاً ؟ إن مثل هذا التناقض هو في الواقع نفس التناقض الذي سبق أن رأيناه في قول سارتر: «إننا مدانون بالحرية» . فقولنا : « إن الإنسان يهرب بحرية من الحرية» هو الصيغة المعكوسة لقولنا : « إن الإنسان مقسور على الحرية» . وذلك لأن كلا الصيغتين يحمل نفس التناقض بين مفهوم الحرية في الحدين الموجودين في العبارة الواحدة .

وبالرغم من هذا التناقض فإن الخاصية الثانية للحرية الإنسانية — أي خاصية الإطلاق والشمول —تظل مفهومة ومقبولة في نطاق النسق الفلسفي الذي يؤسسه سارتر ابتداء من مقولة الملاشاة والانفصال ، وكما يعرضه في «الوجود والعدم». أما إذا انتقلنا إلى مقال سارتر «الوجودية فلسفة إنسانية» فإنا نكشف تناقضاً صريحاً بين الحرية بمعناها المطلق وباعتبارها واقعاً عارضاً وبين الحرية كشيء نريده ويستلزم شروطاً معينة لكي يمكننا أن نريده. فبعد أن قرر سارتر أن الإنسان دائماً حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجي ، وأن الإنسان ليس حاصلا على أي طبيعة أو ماهية تحدد سلوكه وأفعاله وأنه بالتالي مدان بالحرية ، عاد وقرر في «الوجودية فلسفة إنسانية» أن «الحرية ليس لها غاية أخرى خلال كل ظرف عيني سوى أن تريد ذاتها » [5] ، وأن الإنسان الذي يعرف أنه هو الذي يخلق القيم لا يستطيع إلا «أن يريد شيئاً واحدا هو الحرية من حيث هي أساس لتلك القيم » [6] . وينبغي أن نلاحظ أن عبارة «يريد الحرية» لم تأت

(٥) الوجودية فلسفة انسانية ص ٨٢ .
(٦) المرجع السابق ص ٨٢ .

فى هذا النص عفوا وبمقتضى السياق اللغوى. والدليل على ذلك هو أن سارتر يستخدم فعل «يريد vouloir» فى صفحتى ٨٢ ، ٨٣ من «الوجودية فلسفة إنسانية» ست مرات، وكذلك يستخدم فى نفس الموضع فعلا آخر يعنى أيضاً الإرادة أو الابتغاء هو فعل «يسعى rechercher» . وهنا نتساءل : هل الحرية—فى فلسفة سارتر— شئ يراد ويسعى إليه الإنسان أم هى واقع عارض؟ وكيف يكون الإنسان دائماً حراً بمقتضى تركيبه الأنطولوجى ويسعى فى الوقت نفسه لتحصيل الحرية ؟ كيف يمكن أن تكون الحرية الإنسانية حرية عامة مطلقة تشمل أفعال الإنسان جميعها وفى نفس الوقت تكون موضوعا للإرادة الإنسانية يسعى إليها الإنسان ويبتغى تحصيلها ؟ أحد أمرين : إما أن نعتبر إرادة الحرية — بمعناها الضيق—مجرد تعبير آنى عن الحرية ذاتها . وفى هذه الحالة لايتنافى إطلاق الحرية مع إطلاق إرادتها، ولكنها لن تكون لها فى ذاتها أى قيمة وتعود إلى مجرد التروى الإرادى . وإما أن نعتبر إرادة الحرية—كما اعتبرها سارتر فى مقاله « الوجودية فلسفة إنسانية » —إرادة حقيقية تسعى لتحقيق الحرية وتحصيلها . وفى هذه الحالة يقوم التناقض صراحة وضمنا بين الحرية من حيث هى تعريف الإنسان وبين الحرية باعتبارها شيئاً يريده الإنسان ويسعى إليه . وربما كان هذا التناقض لايرتفع إلا إذا غضضنا النظر إطلاقاً عن مقال «الوجودية فلسفة إنسانية» ، لاسيما وأن هذا المقال يثير مشكلات أعمق ويكشف عن تناقضات أكثر صراحة وحدة — على نحو ماسنرى —بصدد العلاقة التى يقيمها سارتر بين حرية الوعى وحرية الآخر .

هذه العلاقة التى تكشف عنها تجربة « الخجل » ، والتى ينتهى سارتر خلال تحليله لها فى «الوجود والعدم» إلى أنها علاقة صراع بين حرية الأنا وحرية الآخر ، هى الخاصية الثالثة للحرية الإنسانية فى فلسفة سارتر .

ونحن قد عرفنا— حين نظرنا فى الخاصية الثانية—أن الوعى حر حرية مطلقة، وأن هذه الحرية هى سابقة من الناحية الأنطولوجية على ارتباطها بحرية الآخر ، مما يترتب عليه أن تظل العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر علاقة صراع ونزاع . وهذا هو ماينتهى إليه سارتر فى تحليله لهذه العلاقة فى «الوجود والعدم»: فهو

ينتهي أولا إلى أن الضمائر الواعية تكوّن كلاً une totalité، وثانياً إلى أن هذا الكل هو كل غير مجموع المفردات détotalisé بحيث يقوم بين هذه الضمائر صراع يجعل وجود الآخرين بمثابة الجحيم بالنسبة للأنا . هذه النتائج، التي تظل مفهومة في نطاق النسق الفلسفي الذي يقيمه سارتر في «الوجود والعدم»، يحاول سارتر أن ينتهي إلى نقيضها في مقاله « الوجودية فلسفة إنسانية» ، وأن يقيم اتصالا داخلياً بين الضمائر الواعية . ولكن هذه المحاولة تتضمن — رغم براعة العرض ولباقة الإقناع — تناقضاً خفياً في أكثر من موضع . ولسنا في حاجة إلى اعتراف سارتر نفسه بذلك[٧]، فإن موقف سارتر في هذا المقال، لاسيما بصدد فكرة الذاتية subjectivité وفكرة الحرية liberté ، هو من جهة متناقض مع موقفه في «الوجود والعدم»، وهو من جهة أخرى لا يسير مع تطور تفكير سارتر بطريقة منطقية ، وإنما يظهر فيه تحول سارتر ، بطريقة فجة ودون تدليل منطقي ، تحولا فجائياً[٨] ينتقل به من الحرية والاختيار

---

(٧) ورد في كتاب « المشكلة الخلقية والفكر عند سارتر » لفرنسيس جونسون ، F. Jeansón : *Le Problème Moral et Pensée de Sartre* (Ed. du Myrte), Paris 1947. ص ٤٦ أن سارتر اعتبر هذا المقال بمثابة غلطة une erreur . كما ورد في كتاب « سارتر » لمؤلفه البيريس R. M. Albérès ص ٨٢ الملاحظة (١) أن المؤلف يعتقد أن سارتر قد اعترف بأن هذا المقال قام على عبارات تافهة وآلية .

(٨) ينبغي أن نلاحظ أن ثمة عاملين يلوح أنهما قد تعاونا على دفع سارتر الى هذا التحويل الفجائي: العامل الأول : هو أن هذا المقال الذى يظهر فيه تحول سارتر نحو فكرة الالتزام هو عبارة عن محاضرة ألقاها سارتر بنادى الآن Club Maintenant، وتحدد بها الدفاع عن الوجودية ضد خصومها وبصفه أخص الماركسيين والكاثوليك. ومن هنا أراد سارتر أن يلح على فكرة الالتزام ليرد عن الوجودية اتهامها بأنها فلسفة تبعد الانسان عن التضامن البشرى وتعزله عن العالم فتحصره في وجوده الفردى (نفس المقال ص١٠) . ولا شك أن هذه الغاية من جهة سارتر كانت سببا أدى به الى الوقوع في الخطأ في أكثر من موضع في هذه المحاضرة . العامل الثانى : هو الظروف السياسية التى كانت تعانيها فرنسا أثناء معركة التحرير ضد الجيش النازي . فنحن لا نجد فكرة الالتزام في نتاج سارتر الا ابتداء من عام ١٩٤٣ ـ (مع ملاحظة أنه لم ينشر شيئا بين عامى ١٩٤٠ ، ١٩٤٣) . ففي سنة ١٩٤٣ صدرت لسارتر مسرحية « الذباب » ، كما صدر له في نفس السنة كتابه الفلسفي « الوجود والعدم » . وفي سنة ١٩٤٥ صدر له=

المطلقين إلى نوع من الجبرية [٩] أكون فيها بمقتضى الالتزام « مرغماً على إرادة الحرية للآخرين ولى فى وقت واحد» [١٠] .

وتفصيل ذلك هو من عدة أوجه :

الوجه الأول هو أن سارتر يعنى بالذاتية la subjectivité فى هذا المقال لا الوعى الفردى بل الذاتية الإنسانية بصفةعامة ؛ أى الذاتية بمعناها «العميق» الذى يتضمن الاتصال الداخلى بين الذوات inter-subjectivité [١١]، بحيث إن مايختاره الأنا لنفسه فإنه يختاره بالمثل للجميع ؛ لأن الأنا يختار ماهو خير، وماهو خير لواحد خير للجميع [١٢] . وعلى الرغم من أن هذه الفكرة هى عودة إلى فكرة الأمر المطلق impératif catégorique عند كنط — وتحتمل بالتالى نفس النقد الذى يوجه بصددها إلى كنط من كونها صورية بحتة يصعب أن تقوم عليها أى أخلاق واقعية — إلا أنها تتعرض أيضاً، فى نفس مقال سارتر، إلى ماينقضها. ففى مثال الشاب [١٣] الحائر بين البقاء مع والدته التى كانت تتعزى به عن

الجزء الأول والجزء الثانى من «طرق الحرية» وهما : «سن الرشد» و«وقف التنفيذ» . وفى هذه المؤلفات جميعها بدأت تظهر بوضوح فكرة الالتزام والانخراط ، بعد أن كانت الحرية فى مؤلفاته السابقة حرية فردية فارغة معلقة . أما محاضرة «الوجودية فلسفة انسانية» فقد ألقاها سارتر عام ١٩٤٥ وصدرت مطبوعة عام ١٩٤٦ . ونحن نعلم أن الفترة ما بين عامى ١٩٣٩ ، ١٩٤٢ كانت تمثل فترة التحول نحو فكرة الالتزام فى تفكير سارتر، وذلك بسبب الظروف السياسية لفرنسا ابان هذه الفترة . فقد بدأت هذه الظروف بدخول فرنسا الحرب فى ٣ سبتمبر سنة ١٩٣٩ وسقوط باريس فى ١٤ يونيو سنة ١٩٤٠ ، وتضمنت اشتغال سارتر بالتمريض داخل الجيش الفرنسى ، ثم وقوعه فى الأسر وقضاء فترة طويلة فى معسكرات الاعتقال الألمانيه ، ثم اطلاق سراحة بسبب سوء صحته ، ثم اشتراكه فى معركة المقاومة والتحرير. كل هذه الظروف كان لها لاشك أثر فعال فى تحويل سارتر عن فكرة الحرية الفارغة والانعزال الفردى نحو فكرة الحرية الملتزمة والانخراط فى التزام أخلاقى سياسى مع الآخرين .

(٩) فكرة الالتزام l'engagement هنا تتضمن نوعا من الالزام obligation، فهى تعنى أكثر من مجرد الارتباط .

(١٠) *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 83.

(١١) Ibid., p. 67.

(١٢) Ibid., p. 25 et 28.

(١٣) Ibid., p. 39 — 47.

خيانة زوجها وعن مصيبتها فى ابنها المقتول، وبين الالتحاق بالقوات الفرنسية الحرة فى انجلترا للانتقام لأخيه — فى هذا المقال ترك سارتر الشاب ليختار بنفسه وليبتكر لنفسه سلوكاً، غافلا عن المعنى العميق للذاتية الذى يقضى بأن يكون سلوك الابن فى هذه الحالة مرتبطاً بذات أخرى هى والدته. فسارتر إذن قد أغفل العلاقة بين الشاب ووالدته ونظر إلى الشاب فى ذاتيته العامة التى تشمل الأم مع الابن. وإذن: فسارتر يعطى مفهوماً للذاتية هو الذاتية التى تتضمن اتصالا داخلياً بين الذوات، ويناقض هذا المفهوم بمثال تكون فيه حرية الأنا بمعزل عن حرية أى شخص آخر،

الوجه الثانى هو أن سارتر يقرر فى هذا المقال أن حرية الأنا تتضمن حرية الآخرين، أو أن الالتزام يحتم على الأنا أن يختار حريته وحرية الآخرين فى آن واحد. فهو يجعل الأنا لا يستطيع اعتبار حريته غاية دون أن يدمج فى هذه الغاية حرية الآخرين(١٤). وهذا هو ما يجعل الأنا يشعر بالقلق أثناء اختياره؛ لأنه يشعر بمسئوليته إزاء الآخر وبما يتضمنه اختياره من تشريع كلى للآخرين. والمثال الذى يختاره سارتر فى هذا المقال، وهو مثال القائد العسكرى الذى يتحمل مسئولية هجوم ما (١٥)، يبرز هذا المعنى ببراعة وبلاغة. ولكن هذا المعنى يتعرض لما يناقضه فى مؤلفات سارتر نفسه: ففى مسرحية «الذباب *Les Mouches*» نرى أورست Oreste، رغم أنه يسلك ضمن موقف اجتماعى هو عودته إلى أهله ورغبته فى أن يكون واحداً منهم — رغم ذلك نجده مهتماً، لا بهذا الوضع الاجتماعى وما يتضمنه سلوكه بالنسبة للآخرين، بل بحريته الخاصة ودلالة أفعاله إزاء هذه الحرية؛ فأورست كان يسعى لانتصاره هو فى عمله الخاص به.

كذلك فى مسرحية «جلسة سرية *Huis-Clos*» نرى جارسين Garcin، رغم علاقته بزوجته وبخليلته، ورغم ارتباطه بالموقف الاجتماعى الأوسع الخاص

(١٤) *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 83.
(١٥) Ibid., p. 32.

بكونه مقضياً عليه بالموت — رغم ذلك نراه لا يهتم إلا بحريته الخاصة ؛ فكل ما يعنيه هو أن يعرف هل مات جباناً أم لا .

وهذا التناقض بين حرية الأنا فى ارتباطها بالآخرين كما يعرضهاسارتر فى مقاله وبين حرية الأنا فى صفتها المطلقة يظهر كذلك فى رواية «سن الرشد» : فنرى ماتيو Mathieu ، رغم علاقته بأوضاع اجتماعية معينة ، هى النموذج الطبقى الاصطلاحى الذى يرفضه وخليلته إيفتش Ivich — رغم ذلك نرى اهتمامه الأكبر يتركز حول حريته الخاصة ، دون أن يكون لهذه الحرية أى ارتباط بهذه المواقف الاجتماعية وبحرية الآخرين . ولذلك كانت غايته هى أن يكون حراً فى سلوكه وأن يكون سلوكه من أجل الحرية فقط [16] .

الوجه الثالث هو أن سارتر فى «الوجود والعدم» يضع أولا الموجود ـ لأجل ـ ذاته أى الوعى أو الأنا باعتباره حرية مطلقة ، ثم يكشف لنا عن وجود الآخر والصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر فى تسلسل منطقى محكم . أما فى مقاله « الوجودية فلسفة إنسانية » فهو ينتقل من حرية الأنا لا إلى صراعها مع حرية الآخر ، وإنما إلى اندماجها مع حرية الآخر وتضمنها لها . وهذا الانتقال نفسه يتم على أساس الالتزام الأخلاقى ، لا على أساس التفسير الفلسفى . يقول سارتر : « إن الحرية من حيث هى تعريف

---

(١٦) هذا المعنى يتضح فى عبارات عديدة ترد خلال رواية «سن الرشد *L'Age de Raison*» . فمثلا فى ص ١٢٠ يقول ماتيو : « هل لا أزال حرا ؟ » . وفى ص ١٢١ يقول بوريس Boris لماتيو : « حر كما أنت الآن كان ينبغى أن تبيع أثاثك وأن تعيش فى فندق » . وفى ص ١٢٥ يقول برونيه Brunet الاشتراكى محاولا ادخال ماتيو فى الحزب : « ... ولكن ماذا تفيد الحرية اذا لم يكن ذلك من أجل الانخراط ؟ » . ويقول له فى نفس الصفحة : « لقد تخليت عن كل شىء لتكون حرا . تقدم خطوة أخرى وتخل عن حريتك نفسها ، فيعود لك كل شىء » . ويقول له أيضا فى ص ١٢٦ : « هل تتخيل أنك تستطيع أن تعيش حياتك كلها بين قوسين ؟ » . ولكن ماتيو يرفض الانخراط فيقول له برونيه : « ... ستصبح عبدا لحريتك » . ونفس هذا المعنى يتكرر فى صيغ مختلفة فى نفس الرواية ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الصفحات ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ .

للإنسان ليست متعلقة بحرية الآخرين ، ولكن الالتزام يحتم علىّ بذاته أن أختار حريتى وحرية الآخرين فى آن واحد . إنه يجعلنى لا أستطيع اعتبار حريتى غاية دون أن أدمج فى تلك الغاية حرية الآخرين » (١٧) . فبعد أن كانت الحرية خاصة بالوعى أصبحت تتضمن إرادة الحرية للآخرين . وواضح أن هذا الانتقال هو انتقال من الحرية إلى الجبرية أو إلى نوع من الالتزام كانت تحتمه الظروف السياسية والحربية لفرنسا قبل سنة ١٩٤٦ .

الوجه الرابع هو أن العلاقة بين الأنا والآخر كما يضعها سارتر فى «الوجودية فلسفة إنسانية» هى علاقة اتصال داخلى بين الذوات inter-subjectivité . وهذا يعنى ، بعد كل شئ ، اتصالا أو نوعاً من التبادل الاتحادى الداخلى بين الأنا والآخر . وبعكس ذلك فى «الوجود والعدم» نرى العلاقة بين الأنا والآخرين علاقة صراع .

وإذن فمحاولة سارتر لأن يقيم اتصالا داخلياً بين الضمائر الواعية هى محاولة مخفقة ، بحيث نرى أننا نرتد مرة أخرى إلى ما انتهينا إليه من قبل من أن العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخرين هى علاقة نزاع وصراع . ومن هنا يمكن أن نحدد الخاصية الثالثة للحرية الإنسانية فى فلسفة سارتر على أنها حرية تتضمن صراعاً دائماً بين الأنا والآخر ، أو بعبارة أدق ، بين حرية الأنا وحرية الآخر .

أما الخاصية الرابعة للحرية الإنسانية فى فلسفة سارتر فهى قيام هذه الحرية على أساس ازدواج الدلالة . وتتضح هذه الخاصية إذا نظرنا إلى الأفعال الإنسانية من حيث هى التعبير العينى لحرية الوعى أى لحرية المن ـ أجل ـ ذاته : ونحن قد عرفنا أن أى فعل يسقط — بمجرد إنجازه — فى الماضى ، ويصبح بالتالى شيئاً ـ فى ـ ذاته . والشئ ـ فى ـ ذاته هو كائن جامد مطابق لذاته ليس فيه أى انفصال أو ملاشاة . فهو كائن خال من أى حرية ، بعكس الموجود ـ لأجل ـ ذاته الذى هو حر بمقتضى مقولة الانفصال والملاشاة . وإذن فالأفعال الإنسانية التى هى التعبير العينى عن حرية الموجود ـ لأجل ـ ذاته تصبح

(١٧) *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 83

بمجرد تمامها شيئاً - فى - ذاته جامداً وخالياً من الحرية . وهذا يعنى أن الفعل الحر يتجمد عند إتمامه ويصبح غير حر ؛ كأن الحرية إذن تقتل نفسها أو تنكر نفسها بنفسها ؛ وكأن الوجود - لأجل - ذاته الحر يتحول إلى وجود - فى - ذاته غير حر ، — بحيث يمكن أن نقول إن خاصية الوعى الحر هى التجمد المستمر والاتجاه الدائم نحو اللا حرية .

ونحن قد رأينا من جهة أخرى أن الوجود - لأجل - ذاته هو ، من حيث تركيبه الأنطولوجى ، فرار مستمر وملاشاة مستمرة ، وأن هذا يعنى بالتالى أنه حرية مستمرة . فالوجود - لأجل - ذاته ، كما يقول سارتر ، يكون ما لا يكونه ، ولا يكون ما هو كائنه ؛ بحيث يمكن أن نقول إن خاصية الوعى الحر هى الفرار المستمر والحرية الدائمة .

وإذن فالوعى يحمل خاصيتين متعارضتين : فهو من جهة فرار مستمر وحرية مستمرة ، وهو من جهة أخرى تجمد مستمر وضرورة مستمرة . هاتان الخاصيتان المتعارضتان هما ما نقصد من ازدواج الدلالة فى الحرية الإنسانية عند سارتر .

وهنا ينبغى أن نلاحظ أننا آثرنا كلمة ازدواج الدلالة l'ambiguité لنعبر عن هذا التحرر المستمر والتجمد المستمر لأن التعارض بين هاتين الخاصيتين لا يتضمن فى الواقع أى تناقض . وذلك لأن التناقض لا يكون إلا بين المتعارضين من جهة واحدة وباعتبار واحد . أما هذا التحرر وهذا التجمد فيقومان من جهتين مختلفتين هما الماضى والمستقبل . فالأفعال التى تتم ، أى التى تنقضى وتصبح بالتالى أفعالا ماضية هى التى تتجمد وتتحول إلى شئ - فى - ذاته . وهذه الأفعال المتجمدة هى التى ينفصل عنها الوعى فيصبح بمقتضى هذا الانفصال حراً إزاء المستقبل . فالوعى إذن يتجمد باعتبار أفعاله الماضية ، ويتحرر باعتبار أفعاله المستقبلة . وهذان الاعتباران هما ما نعبر عنه بازدواج الدلالة فى مفهوم الحرية الإنسانية فى فلسفة سارتر :

وفى ضوء هذه الخاصية الرابعة — أعنى قيام الحرية على أساس ازدواج الدلالة — يمكننا أن ننظر فى قيمة الحرية فى فلسفة سارتر من حيث هى وسيلة

وغاية فى الوقت عينه، – وهذا هو ما يؤسس الخاصية الخامسة لمفهوم الحرية عند سارتر .

فنحن قد رأينا أن الحرية فى فلسفة سارتر هى مترتبة حتما على التركيب الأنطولوجى للوعى، وأن الوعى محكوم عليه بالحرية؛ لأن الأشياء غير حاصلة على أى معنى، والوعى هو الذى يضفى عليها ما يختار من معان . وهذا يعنى مباشرة أن الوعى ملزم بالاختيار ومقضى عليه بالحرية . ولكنا رأينا أيضاً أن الغالبية العظمى من الناس تفر أو تحاول الفرار من هذه الحرية بأساليب شتى ووسائل متباينة هى كلها وسائل لخداع النفس وسوء النية . وهنا نتساءل ما الذى يؤكد لنا أننا لا نفر من الحرية أو لا نحاول الفرار منها ؟ ما الذى يؤكد لنا – حين نقوم بأفعال معينة – أننا لسنا منساقين فى هذه الأفعال بما تمليه علينا الأوضاع الاجتماعية أو القيم الأخلاقية المتعارف عليها ؟ وبعبارة أخرى كيف نختار ونكون أحراراً فى اختيارنا دون أن يوقعنا هذا الاختيار فى الالتزامات الاجتماعية ويقتل حريتنا الشخصية ؟ الإجابة على مثل هذا السؤال تقضى بأحد أمرين: إما أن نبقى على هذه الحرية فارغة من أى مضمون وخالية من أى التزام ، وإما أن نضع لحريتنا غاية معينة تحفظها من حيث هى حرية وتعطيها مضمونا معينا فترفع عنها فراغها ومجانيتها .

فإذا آثرنا الحل الأول، أى أن نبقى على هذه الحرية فارغة من أى مضمون وخالية من أى التزام ، شعرنا ضرورة بذلك الملل والضجر أو ذلك الدوار والغثيان الذى تحدث عنه سارتر فى قصصه ومسرحياته. ف قصة «الغثيان» (١٨) نرى روكنتان Roquentin يعانى هذا الدوار العنيف على أثر تحلله من الأوضاع الاجتماعية وإحساسه من ثمة بالملل والوحدة وبأنه حاصل على حرية فردية فارغة : «إننى وحيد؛ فإن معظم الناس قد عادوا إلى بيوتهم وأخذوا يقرأون جريدة المساء وهم يستمعون إلى الإذاعة . ولقد خلف لهم يوم الأحد

(١٨) الغثيان *La Naussée* – يوميات ميتافيزيقية أصدرتها دار Gallimard للنشر سنة ١٩٣٨ وأضافت اليها صفة « قصة Roman » .

الذى انتهى إحساساً كطعم الرماد وأخذ فكرهم يتجه إلى يوم الاثنين : ولكن ليس لى اثنين ولا أحد : وإنما هناك أيام تتدافع بغير نظام ...» [١٩] . ولم تكن حياة روكنتان فحسب هى الشئ الممل ، إنما كانت كذلك الأشياء من حوله فارغة مملة وباعثة على الغثيان : «إن كل شئ مجانى ...وإذا اتفق للمرء أن اتضح له ذلك فإنه يستشعر دوارا فى القلب . . . وهذا هو الغثيان» [٢٠]. كذلك أحس ماتيو دى لارو Mathieu Delarue فى رواية «سن الرشد» نفس الإحساس حين آثر الإبقاء على حريته فارغة من أى التزام . «إن كل ماأريده هو ... الإبقاء على حريتى» [٢١] . فبسبب الإبقاء على هذه الحرية شعر ماتيو بأنه إنسان ضائع وأحس بأن ليس هناك أى جدوى من أى شئ [٢٢]. وواضح أن سارتر لايقصد من تصويره لمثل هذه الشخصيات أن يجعل منها نماذج ينبغى احتذاؤها، وإنما هو بالعكس يحاول دائماً وبإلحاح أن يكشف عن إحساسها الشديد بالضيق والضجر إزاء ماتعانيه من مجانية ومن فراغ وإزاء وعيها بما فى حريتها من فراغ وفردية . يحاول إذن سارتر أن يبرز ما الذى هذه الشخصيات من أحاسيس مرضية ليبرز ضمناً المعنى الحقيقى للحرية ، فما هو هذا المعنى الحقيقى للحرية ؟

إن الإبقاء على الحرية فارغة يسلمنا على نحو مارأينا إلى الضجر والقلق وإلى نوع من الدوار أو الغثيان. فلا بد إذن من ملء هذه الحرية بالعمل ولابد إذن من الانخراط والالتزام. ولن تكون غاية الإنسان بالتالى أن يكون حراً فحسب، وإنما أن يكون حراً ليعمل أو حراً فى العمل . هكذا نجد أن أورست بطل مسرحية « الذباب » الذى كان «حراً لممارسة جميع الالتزامات ومدركاً فى الوقت عينه أنه ينبغى عليه ألا يلتزم أبدا ، لم يستطع أن يظل حرا بدون أن

(١٩) *La Nausée*, p. 74.

(٢٠) Ibid., p. 166.

(٢١) *L'Age de Raison*, p. 114.

(٢٢) Ibid., p. 131 et 132.

يملأ هذه الحرية بالانخراط فى العمل . لقد شعر بالوحدة والملل وأحس بالضجر والغربة ، ومن هنا صاح بقوله: «لو كان من عمل (أستطيع أن أقوم به) ... لو كان من عمل يمنحنى حق أن أكون مواطناً بينهم» (٢٣) .

خلاصة الأمر إذن هى أن الحرية لم تعد غاية فى ذاتها، وإنما الغاية هى الفعل الحر والعمل الذى نلتزم به بمقتضى حريتنا . وبهذا نكون قد عدنا إلى الحل الثانى الذى يقضى بأن نضع لحريتنا غاية معينة تحفظها من حيث هى حرية، وتعطيها مضموناً معيناً لترفع عنها فراغها ومجانيتها . وبهذا يكون الإنسان «ملتزماً بكليته وحرا بكليته» (٢٤) . وهنا نتساءل ماطبيعة هذا المضمون ؟ مانوع الفعل الذى نملأ به حريتنا ومانوع الالتزام الذى ننخرط فيه؟ أياً ما كانت إجابتنا على هذا السؤال فهى تتضمن حتما الإقرار بغاية مانهدف إليها من وراء أفعالنا وتتقوم بها بالتالى أفعالنا . عندئذ لاتعود حريتنا حرية بالمعنى الحقيقى، وإنما تصبح مجرد وسيلة لغاية أبعد هى مانرمى إليه من أفعالنا. وإذن فلأجل الإبقاء على هذه الحرية ، وعلى الفعل من حيث هو فعل حر فحسب ، ينبغى ألا نضع لأفعالنا أى غاية وأن تظل أفعالنا خالية من أى مضمون . فأفعالنا هى نفسها الغاية ولاتتقوم بأى غاية وراءها .

لقد كانت الحرية فى فلسفة سارتر هى الغاية فى ذاتها ، ولكنها ظلت غاية جوفاء فارغة وباعثة على الضيق والغثيان، فتحولت عن الحرية من حيث هى مجرد حرية إلى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك فحسب . فقد كانت الحرية فى كتابات سارتر السابقة على سنة ١٩٣٩ تعنى الحرية الفردية الفارغة التى قضى على الإنسان أن يحملها عبئاً ثقيلا مرعباً لامفر له منه — إنه الموجود الذى ينفصل باستمرار عن الأشياء فيخلق لها معانيها وقيمها. فحريته هى المصدر الوحيد للتقييم ، وهى فى نفس الوقت الغاية الوحيدة للإنسان ،

(٢٣) *Les Mouches*, (Acte I, Scene II), p. 26.

(٢٤) J.-P. Sartre, *Situations*, II, Présentation de Temps Modernes, p. 28.

لا من حيث هى هدف ينبغى تحصيله ، فإن الحرية هى أمر واقع لامفر منه ، وإنما من حيث هى غاية ينبغى إدركها ووعيها وعياً تاماً . ولكن هذه الحرية لم تحتفظ بنفس المعنى فى فلسفة سارتر ، ولكنها تحولت إلى حرية الفعل وحرية العمل ، بحيث أصبح العمل الحر هو الغاية ، وأصبح للحرية بهذ الاعتبار دلالة ثانية من حيث هى وسيلة للفعل الحر .

القسم الثانى : من الوجود إلى الجدل

أولا : من سنة ١٩٣٤ [١] إلى سنة ١٩٤٧

عرضنا من قبل بشئ من التفصيل إلى تحول سارتر من الحرية الفارغة إلى الحرية الملتزمة، وذلك عند دراستنا للاتجاه الأخير للحرية فى الفكر الفرنسى المعاصر [٢] . إلا أننا قد وقفنا كما ألمحنا فى بداية دراستنا الحالية عند مرحلة معينة من تطور التفكير السارترى . ذلك أن سارتر لم يكن قد نشر بعد كتابه الأخير «نقد العقل الجدلى» الذى ظهر عام ١٩٦٠. ومع ظهور هذا الكتاب بدا لنا أنه يمكن إعادة النظر فى مراحل التطور الفكرى لدى سارتر . إن هذا التطور يمضى فيما يلوح لنا متحولا ومتطوراً فى مسارين على مستويين مختلفين : إنه يمضى أولا متطورا من فكرة المجانية إلى فكرة الالتزام ، وهذا هو المسار الأول الذى يبقى فى نطاق المستوى الأنطولوجى . ثم هو يمضى فى مسار ثان متحولا من فكرة الفعل le faire إلى فكرة العمل praxis الجماعى ، وهو ههنا ينتقل من المستوى الأنطولوجى إلى المستوى الأنثروبولوجى .

وإذا كانت غايتنا فى هذا القسم الثانى من البحث أن ندرس هذا المسار الثانى فى تحول سارتر ، وأن نلح بصفة خاصة على تقييم اتجاه سارتر نحو الجدل، فإن هذه الدراسة تقتضى منا أن نعيد النظر فى التحول الأول وهو التحول الذى يمكن تبينه فى حياة سارتر ابتداء من عام ١٩٣٤ حتى عام ١٩٤٧ .

---

(١) فى سنة ١٩٣٤ عين سارتر مدرسا فى الهافر حيث أمضى عامين دراسيين شعر أثناءهما بالمعانى التى دونها فى قصة « الغثيان » .

(٢) راجع كتابنا « بين برجسون وسارتر » ص ١٨٦ – ١٩٢ .

يقول ألبيريس Albérès عن مجموع نتاج سارتر حتى عام ١٩٥٣ : «إن مركز هذا النتاج يبدو وكأنه يستغرق بالضبط الفترة مابين سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٤ حيث يتتابع جيلان يجهل أحدهما الآخر . ويمثل سارتر أقصى مايصل إليه كل من هذين الجيلين. فإن روكنتان Roquentin (وهو بطل الغثيان) يمثل الإنسان الفردى الحر الفارغ الذى بلغ القلق ... وفى الوقت ذاته يولد عند الطرف الآخر شخص «أورست» Oreste بطل «الذباب» . ذلك بالإجمال هو المعنى الذى يكشف عنه إنتاج سارتر الأدبى بصرف النظر عن المفهوم الفلسفى ، وإن كان هذا المفهوم الفلسفى نقلا و إعلاء للأدب [٣].

يشير هذا النص إلى جيلين : جيل مابين الحربين العالميتين وجيل الحرب العالمية الثانية [٤]، كما يشير إلى أن القيم التى كانت سائدة فى كل من هذين الجيلين قد تجلت فى بطلين من أبطال سارتر هما روكنتان من جهة وأورست من جهة أخرى . فبينما كانت تتمثل فى روكنتان قيم خاصة هى الفردية والفراغ وعدم الاهتمام بالعالم أى المجانية والحرية وهى قيم مابين الحربين ، تمثلت فى

---

(٣) N.M. Albérès: *Jean-Paul Sartre* (éd. Universitaire, Paris 1954), p. 30. وربما كانت العبارة الأخيرة من هذا النص تشير صراحة الى أن سارتر قد استلهم تفكيره الفلسفى من انتاجه الأدبى أو مما اكتشفه بفضل خبرته وعبر عنه فى انتاجه الأدبى . وليس معنى ذلك أن الأدب سابق أهمية على الفلسفة، فان سارتر قد قرأ كبار الفلاسفة المعاصرين له واتصل بهم وانتقدهم واستلهم منهم . وهو يعرض فلسفته فى « الوجود والعدم » على أنها فلسفة بين الفلسفات الأخرى وعلى نحو أكاديمى . وانما كل ماينبغى أن نفهمه من هذه العبارة هو امتزاج الفلسفة والأدب عند سارتر أو هو اتحاد الفلسفة والأدب فى نفس سارتر اتحادا وثيقا . هذا الاتحاد يتأيد من جهة أخرى اذا لاحظنا أن سارتر ـ فى قصص ومسرحيات أخرى غير قصة الغثيان وغير مسرحية الذباب ـ يتخذ من الأدب مجالات للتعبير عن كثير من المعانى الفلسفية كما فى مسرحية «جلسة سرية Huis-clos» بصفة خاصة . هذا مع ملاحظة أن التعبير من المفهوم الفلسفى فى هذه القصص والمسرحيات لايفقد انتاج سارتر الأدبى قيمته الروائية والفنية لأنه لايبدو افتعالا لفكرة موجهة .

(٤) الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ والحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٧ .

أورست قيم أخرى هى الانخراط فى العالم والارتباط بالناس وهى قيم الحرب.

ومن هنا كانت لهذا النص أهمية خاصة: فهو يتيح لنا أن نرى فى تحليل كل من «الغثيان» و «الذباب» الفكرتين الأساسيتين فى فلسفة سارتر ، وهما فكرة المجانية gratuité [٥] وتمثل قيم مابين الحربين وفكرة الالتزام engagement [٦] وتمثل قيم الحرب ومابعد الحرب.

أما عن فكرة المجانية فتكشف عنها رواية «الغثيان»، وهى قصة ميتافيزيقية تصور حياة كاتبها أنطوان روكنتان أو بالأصح تصور حياة سارتر نفسه فى «الهافر» حيث كان يدرّس الفلسفة فى المدرسة الثانوية. وأنطوان روكنتان بطل الرواية رجل مثقف استقر فى «بوفيل» إحدى مدن «الهافر» بعد حياة حافلة بالمغامرات ليتابع دراسة بدأها حول دى رولبون أحد نكرات التاريخ فى القرن الثامن عشر. والكتاب يحوى وصفاً دقيقاً رائعاً لمدينة الهافر ويفصل حياة سكانها فى رتابة هذه الحياة وسخفها ونفاقها ، فيشعر روكنتان إزاء ذلك بالضجر والسآمة والملال وتضيق نفسه بهذه الحياة ، فيكتشف فى هذا الضيق وفيما يترتب عليه من قلق أن حياته تتصف بالمجانية gratuité أى أن لاشئ فيها يبرر justifié . ولعل أحسن مايوضح لنا فكرة المجانية

---

(٥) لفظ المجانية gratuité الذى يرد مرارا فى كتب سارتر الفلسفية والأدبية يشير الى فكرة أساسية فى فلسفة سارتر هى كون الانسان موجودا بلاسبب وبلا مبرر. واستعمال هذا اللفظ يعنى أن الانسان من حيث انه كائن عارض لاسبب له يشبه فى ذلك ما يمنح دون مقابل. وهذا هو أصل الاستعارة فى استعمال اللفظ.

(٦) معظم الكتب العربية التى تتحدث عن الفلسفة الوجودية تستعمل كلمة الالتزام لأداء معنى engagement، وهى ترجمة تدق أحيانا وتخطىء المعنى أحيانا أخرى؛ لأن استعمال كلمة engagement عند سارتر يكتسب معانى متباينة رغم تقاربها، وذلك بحسب الموقف المستعملة فيه. ونحن نؤثر فى بعض المواقف كلمة انخراط على كلمة التزام ، لأن الـ engagement أحيانا كثيرة لاتتضمن أى الزام obligation، فتعنى عندئذ مجرد الارتباط.

هذه هو مانشعر به غالباً لحظة يقظتنا فى الصباح لاسيما إذا كانت يقظة طارئة بعد نوم عميق ؛ فنحن نشعر عندئذ بشئ من الفراغ ونحتاج إلى شئ من الجهد والمشقة كى نستعيد دوافعنا المعتادة للعمل ونتعلق من جديد بشواغلنا اليومية . وهذا هو الشعور الذى كان ينتاب روكنتان : شعور بالفراغ وبالضيق من هذا الفراغ . وهو يحس إزاء هذا الضيق إلحاحاً بأن يضفى هو نفسه على حياته وعلى الأشياء مبرراتها ومعانيها . من هنا تبزغ فكرة الحرية عند سارتر : فالإنسان الذى يشعر أن حياته والأشياء من حوله ليست مبررة يشعر أيضاً بأن عليه أن يخلق هو نفسه مبرراتها ومعانيها كيفما يريد ، فهو حر فى خلق المبررات ، ولكنه من جهة أخرى مجبر على هذه الحرية . وبعبارة أخرى يكشف روكنتان عن قضية الكتاب الأساسية وهى فى الوقت نفسه الفكرة الرئيسية لفلسفة سارتر . هذه الفكرة هى مجانية الوجود وخلوه من المبررات . وهذا المجانية نفسها لاتحرر صاحبها من خلق المبررات وإنما هى تلزمه بذلك بما يشعر إزاءها من ضيق ومن قلق . فالإنسان إذن حر ومسئول فى الوقت ذاته عن هذه الحرية . والواقع أن فكرتى الالتزام والإلزام غير واضحتين فى «الغثيان» . والحرية التى يكشف عنها سارتر هنا هى حرية فارغة ملحة تريد أن تمتلئ وتطالب باستعمالها أو هى حرية معلقة تبغى أن ترتبط . وروكنتان يعى هذه الحرية الملحة ويعى ماوراءها من فراغ ومجانية فيشعر بالضياع وينتابه القلق . فالقلق هو شعور الإنسان بما فى الحرية من مجانية . وهو يشعر أيضاً بما فى الوجود نفسه من مجانية فينتابه عندئذ شعور بالغثيان . فالغثيان هو شعور الإنسان بالمجانية المطلقة فى وجود الأشياء وفى وجوده هو . «إن كل شئ مجانى : هذه الحديقة وهذه المدينة وأنا نفسى»(٧) . هذا الازدواج فى المجانية يلزم عنه اتساع مجال الحرية ومعنى المسئولية بحيث يشعر روكنتان بغثيان حقيقى وبالذعر إزاء وجود الأشياء : «كنت أمسك بتلك الحصاة ،

---

(٧) Jean-Paul Sartre : *Le Nausée* (Gallimard, 129e-éd., 1954), p. 166.

كان هناك شيء كأنه الاشمئزاز اللذيذ ... أنا واثق أن هذا كان منبعثاً من الحصاة . إنه انتقل من الحصاة إلى يدى . إنه هذا ؛ إنه هذا من غير شك: نوع من الغثيان بين يدى» (٨) . فالمأساة التى يشعر بها روكنتان هى ناتجة عن أنه بعد أن أفرغ الأشياء من معانيها التى يخلعها الناس عليها بدت له هذه الأشياء غير قابلة للتسمية (٩) ، حتى أقربها ألفة إليه : وجهه الذى يبدو كشيء رمادى فى المرآة (١٠) ويده التى تصبح غريبة عنه كشيء من الأشياء أو كحيوان مقلوب (١١) .

يريد سارتر إذن فى كتابه «الغثيان» أن يرفض جميع المبررات التى يصطنعها الإنسان من غير تساؤل ، وأن يرد كل شيء إلى الصراحة الخالصة من غير مراعاة للقيم الجماعية أو الأخلاقية التى يرى أنها غالباً ماتتحول إلى مظاهر تخفى وراءها الرياء والنفاق . إن هذه القيم تجعلنا إذا استسلمنا إليها نعيش فى عالم كاذب ونحل إشكال الحياة ، لابالتزام شخصى ، بل بإطاعة المواضعات الكاذبة مثل نساء بوفيل : «لاعليهن بعد أن يتحملن مسئولية الدفاع عن الأفكار المقدسة — الأفكار الطيبة التى خلفها لهن آباؤهن ؛ فإن رجلا من البرونز جعل من نفسه حارساً لها » (١٢) .

يرمى سارتر إذن من وراء رفضه لكل قيمة انقيادية إلى أن يكشف عن الحرية والمسئولية ومايتضمنان من إجبار الإنسان على ممارستهما بأن يخلق هو نفسه التبريرات التى لايجدها معطاة فى الوجود . ومن هنا يتضح أن الحرية عند سارتر تقتضى التزاماً معيناً ؛ فالإنسان الذى لايمارس هذه الحرية ، أى

---

(٨) Jean-Paul Sartre : *Le Nausée*, p. 23.

(٩) Ibid., 159.

(١٠) Ibid., p. 30.

(١١) Ibid., p. 128.

(١٢) Ibid., p. 44.

الذى يمتنع عن التفكير والالتزام ولايمنح الأشياء الخارجية معانيها ، يظل دائما مثل روكنتان أمام قلق وجوده – وجود غير مبرر خال من الأعذار والتعليلات ؛ ويشعر عندئذ أنه فائض عن الوجود de trop . « إن بودى أن أرحل ، أن أذهب إلى جهة ما أكون فيها حقاً فى مكانى ... ولكن مكانى ليس هو فى أى جهة . إننى فائض عن الوجود» (١٣). فهل يبقى الإنسان إذن فى مجانية مطلقة يعانى الوجود غير المبرر رافضاً كل قيمة ؟

لقد رأى ألبيريس(١٤) أن سارتر يرفض فى الغثيان جميع القيم الجمالية والأعمال الفنية والأشياء النقية بدون استثناء . ولكن هذا الرأى إنما ينسحب فى الواقع على الجزء الأول من « طرق الحرية » وهو «سن الرشد» أكثر من انسحابه على « الغثيان » . ذلك لأن روكنتان يكاد يتحرر فى الصفحات الأخيرة من رواية «الغثيان» من الغثيان نفسه متلمسا قيمة فنية لتنقذه من المجانية المطلقة . وقد أشرنا من قبل(١٥) إلى أن استماع روكنتان للموسيقى ولأغنية Some of these days (١٦) فيه التجاء للفن من حيث هو قيمة . هذه القيمة الفنية ستنعدم فى الجزء الأول من «طرق الحرية » انعداما تاما ، بحيث يمكن أن نقول إن «سن الرشد» أقوى فى المجانية من نهاية «الغثيان» . وقد ذهب إلى مثل هذا الرأى بصدد « الغثيان » فرنسيس جانسون (١٧)، فبين كيف تخلص روكنتان من الغثيان ومن العبث بحيث أمكن للفن أن ينقذه من هذا الوجود غير المبرر . ولاشك أن التماس سارتر للقيمة الفنية قد جاء فى لحظات حاسمة من تسلسل أحداث ومعانى «الغثيان» بحيث كانت القيمة الفنية انقاذاً حقيقياً لروكنتان من المجانية التى كان يعانيها . والذى يؤيد صحة هذا

(١٣) *La Nausée*, p. 155

(١٤) R.M. Albérès: *Jean-Paul Sartre*, p. 49.

(١٥) بين برجسون وسارتر ص ١٠٧ هامش ٢٨ .

(١٦) *La Nausée*, p. 219.

(١٧) Francis Jeanson: *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre*, p. 110—161.

الخلاص من المجانية هو تحليل سارتر نفسه للموضوع الخيالى [١٨] . فموضوع الخيال كما يراه سارتر يصدر عن الذهن ويمثل فى الذهن وحده دون أن يكون موجوداً فى الواقع على الإطلاق . وليس الخيال عنده إلا مجهود النفس للتخلص من مقتضيات الوجود ولإعطاء الحرية أتم معانيها ، وكذلك الفن ، وهو دون شك أقصى مراتب الخيال ؛ فالفن إذن ليس تحقيقاً للواقع بل خروج من الواقـــع .

وقد سبق أن أشرنا كذلك إلى أن مجموعة أقاصيص «الجدار» التى صدرت لسارتر عام ١٩٣٩ قد قصد بها سارتر إلى أن يصور كيف يسعى الإنسان للهرب من حريته المجانية وكيف يلتمس فى سبيل هذا الفرار أنماطاً من السلوك المتكلف تتيح له أن يجد فيها وفى نظرة الآخرين إليه تبريراً لسلوكه ؛ كأن الإنسان يفر بذلك من عملية الخلق الدائمة لذاته وللعالم كى يسكن إلى حياة رتيبة تأتلف مع الأوضاع الاجتماعية . وفى هذه المجموعة من الأقاصيص يكشف لنا سارتر عما فى هذا السلوك من تكلف ونفاق ، وعما فى هذه الأوضاع من تمثيل وتصنع . وأبسط ما يؤدى إلى هذا الكشف وإلى تعرية الإنسان من مظاهر النفاق والتمثيل هو وجوده فى أى ظروف استثنائية : فالمحكوم عليهم بالإعدام فى قصة «الجدار» أدركوا ما فى أوضاع الناس من مهزلة وما فى حركاتهم من اصطناع وتكلف. «ورفع الضابط الآخر يده الشاحبة بخمول . وهذا الخمول أيضاً كان مقدراً من قبل » [١٩] . فحركات الضابط إذن حركات متكلفة مصطنعة . وكذلك ريريت فى قصة « علاقة حميمة *intimité* » نراها مسوقة إلى أن تتخذ وضعاً وإلى أن تتخيل نفسها مرئية من الآخرين . إنها تتخيل نفسها جالسة على شرفة مقهى «فييل» أو «دى لابيه» وقد اتخذت وضعاً مسرحياً يلفت إليها أنظار المـــارة [٢٠] .

(١٨) نجيب بلدى : جان - بول سارتر ومواقفه (الكاتب المصرى ـ ابريل ، يونيه ، يوليو ١٩٤٦)

(١٩) Le Mur, (*La Mur*), p. 31.

(٢٠) Intimité, (*Le Mur*), p. 112.

نستطيع إذن أن نقول إن إنتاج سارتر قد ظل حتى عام ١٩٣٩ لايتجاوز نطاقاً معيناً هو الحرية ومحاولة الفرار منها . ونحن قد عرضنا من قبل (٢١) بالتفصيل إلى تطور سارتر منذ عام ١٩٣٩ ، وهي السنة التي نشبت فيها الحرب بين فرنسا وألمانيا ، حتى عام ١٩٤٩ ، وهي السنة التي صدر فيها الجزء الثالث من سلسلة روايات «طرق الحرية» وهو «الموت في النفس». وقد تبينا خلال هذا العرض كيف اتجه سارتر من الحرية الفارغة إلى الحرية الملتزمة . فإذا عدنا إلى النظر في هذا العرض استطعنا أن نلمح خلال اتجاه سارتر من الحرية إلى الالتزام نماذج ثلاثة من الناس يعرضها سارتر خلال مؤلفاته الأدبية : فثمة إنسان تنازل عن حريته مثل نساء مدينة بوفيل أو التقليديين والبورجوازيين من سكان هذه المدينة، فهولاء وهؤلاء يشير إليهم سارتر ويستعرض صورهم في المتحف : «لم يكن بين الذين نصبوا صورهم من مات أعزب (٢٢)، ولا من مات من غير أولاد أو من غير وصية أو من غير سر التناول . إن هؤلاء الرجال كانوا في ذلك اليوم كما كانوا دائماً : على وفاق مع الله ومع الناس فدلفوا على مهل ليطالبوا بنصيبهم في الحياة الأبدية التي كان لهم حق فيها. ذلك أن لهم حقاً في كل شئ : في الحياة والعمل والثراء والقيادة والاحترام وأخيراً في الخلود» (٢٣) .

النوع الثاني هو روكنتان نفسه بطل رواية «الغثيان» : إنسان رفض القيم الاجتماعية والانقيادية واكتشف بالتالي حريته الفارغة ، فشعر إذ ذاك بأنسه

(٢١) راجع «بين برجسون وسارتر» ص ١٥٦ — ١٦١ .

(٢٢) هذا التشبيه للانسان الذى تنازل عن حريته بالرجل المتزوج سيعود اليه سارتر فى « سن الرشد » عندما يصور ماتيو يرفض التزوج من عشيقته مارسيل لأنه يريد أن يظل حرا . راجع : Jean-Paul Sartre: *L'Age de Raison* (*Les Chemins de la Liberté*), p. 131. بل وفى كلمات مارسيل نفسها «الزواج هو العبودية» ص ١٦٦ .

(٢٣) *La Nausée*, p. 109.

منتزع من هذا العالم، وود أن يهرب من هذه الحرية التى تتطلب جهداً مستمر وممارسة مستمرة إلى حيث يستقر كالأشياء الجامدة [٢٤]. كذلك كان حال ماتيو دى لارو فى رواية «التأجيل». فقد ود أن يكون كالأشياء - فى - ذاتها التى لاتبذل أى جهد لكى توجد: «وقد شاء لو يتعلق بهذا الحجر ويذوب فيه ويمتلىء من كثافته ومن سكونه. ولكن الحجر ما كان ليفيده: كان فى الخارج إلى الأبد» [٢٥]. هذا الإنسان إذن هو الذى يؤكد فى غير هوادة فراغ الحرية.

النوع الثالث هو الإنسان الملتزم - هو الإنسان الذى أدرك أن الحرية تصبح بلا معنى إذا ظلت عابثة وفارغة. فآثر الانخراط والعمل - لا العمل مع الرفاق حسب أوامر الحزب الشيوعى؛ فإنه «لا بد للمثقف من أن يفكر» [٢٦]؛ وإنما العمل الحر الصادر عن التزام شخصى. وفكرة الالتزام هذه واستعمال الحرية والانخراط فى عمل لم تتضح فى نتاج سارتر إلا فى عام ١٩٤٣ حين صدرت له مسرحية «الذباب».

هذا التطور الذي عاناه تفكير سارتر يمكن أن يلقى ضوءاً على كل فلسفة سارتر فى مستواها الأنطولوجى بحيث تبدو لنا هذه الفلسفة على أنها تسجيل لفشل الاتجاه العقلى الأوربى والفرنسى بصفة خاصة فى الحياة الاجتماعية والعالمية. فقد كانت فرنسا قبل الحرب تتصدر العالم باتجاهها العقلى. وقد ظل هذا الاتجاه سائداً فى الفكر الفرنسى وفى الجامعات الفرنسية ابتداء من القرن السابع عشر حين أقام أسسه ديكارت. وعن ديكارت والاتجاه العقلى صدر معظم الفلاسفة الفرنسيين. ومن جهة أخرى ظهر للعالم بوضوح تفوق فرنسا فى غالبية الميادين الفنية والأدبية. وابتداء من سنة ١٩٣٦ بدأت فرنسا تشعر ببوادر الزوابع العالمية، ثم انخرطت فى الحرب ضد ألمانيا، فكشفت لها

---

(٢٤) ذلك هو نفس الموقف الذى اتخذه الشاعر بودلير كما صوره سارتر فى كتاب *Baudelaire*

(٢٥) *Le Sursis*, p. 285.

(٢٦) Jean - Paul Sartre: *Les Mains Sales*, p. 229

هزيمتها عن هزيمة العقلية الفرنسية، وارتبطت هزيمة فرنسا فى ميدان الحرب بفشل الاتجاه العقلى السائد فى الجامعات من جهة وبعدم جدوى التفوق الفنى والأدبى من جهة أخرى . وفى هذه الأثناء بالذات كان سارتر كفيلسوف وكأديب قد بدأ يلمع ، فجاءت فلسفته وأدبه أصداء لهذا الحياة التى يعانيها الفرنسيون وتعبيراً صادقاً عن رغبة الفرنسى فى تنحية الاتجاه العقلى بسبب تأكده من فشله وفى اصطناع الاتجاه اللاعقلى (٢٧) ؛ بحيث تبدو الحياة مغامرة جريئة وتبدو بالتالى فلسفة سارتر وأدب سارتر أيضاً فلسفة مغامرة وأدب مغامرة . فليس إذن صحيحاً ما يراه لوك لوفيفر (٢٨) من أن هذا الاتجاه اللاعقلى «الملبد بالغيوم» هو آت من البلاد النوردية Nordiques ليغزو حياة اللاتين Latins العقلية واتزانهم ؛ وإنما هو اتجاه صادر أصلا عن فرنسا نفسها بما أحاطها من ظروف سياسية وحزبية واجتماعية وعالمية ؛ ثم لقى بعد ذلك موارد نوردية من الفلسفات الألمانية . ولعل هذا يصدق بصفة أخص على فلسفة سارتر بالذات ؛ فإن نظرة إلى القاموس اللفظى الذى يرد فى « الوجود والعدم » وهو الكتاب الفلسفى الرئيسى فى هذه المرحلة من حياة سارتر ، تكشف لنا عن المقولات التى تشيع وراء البناء الفلسفى لفلسفة سارتر وعن المواقف التى تعبر عن انفعالات الحياة، وكلها إنما يرجع إلى آثار الحرب والمقاومة . وقد حاول جان ڤال فى كتابه «فلسفات الوجود» (٢٩) أن يضع قاموساً وجودياً صغيراً يتألف من ٤٢ كلمة نجد أن معظم كلماته يدور حول نفس المواقف الانفعالية ؛ فترد فيه كلمات مثل : القلق — اليأس —

---

(٢٧) مظاهر هذا الاتجاه بدت بوضوح فى حياة الفرنسى عقب الحرب مباشرة وفى حياة الأسرة الفرنسية . ومن هذه المظاهر الاتجاه نحو الاسراف والتبذير ونحو المجازفة والمخاطرة واحلال قيمة العمل الانسانى بدلا من القيم البورجوازية .

(٢٨) Luc. J. Lefèvre: *L'Existentialiste est-il un Philosophe?* (éd. Alsatia-Paris, 1946), p. 9.

(٢٩) Jean Wahl : *Les Philosophies de l'Existence,* (Armand Colin, 1954), p. 132.

السقوط — الخطأ — عدم اليقين — الموت — العدم — المستحيل — الخطيئة — الخطر — الطفرة — الفضيحة — السر — الموقف — الوحدة — الهم — الرعشة .
هذه كلها كلمات تعبر عن موقف فرنسا وبصفة أخص موقف الفرنسيين المقاومين إبان الحرب وإبان المقاومة . وليس القلق الوجودى إلا قلق الفرنسى المغامر المقاتل — وهذا هو ما يصدر عنه سارتر بصفة خاصة. فسارتر لا يصدر فى وجوديته عن هيدجر مباشرة وإنما هو وجودى أصلا بحكم رد فعله الشخصى على المواقف الاجتماعية فى فرنسا وكذلك المواقف السياسية والحربية . ثم هو بعد ذلك قد اختار هيدجر اختياراً حراً . فوجودية سارتر سابقة لديه منطقياً على تعلمه وجودية هيدجر ؛ وهى استجاباته الشخصية إلى المواقف المتعددة التى كانت تعانيها فرنسا وما اعترى هذه المواقف من تغير ، بحيث تبدلت المقولات الأساسية فى الحياة الفرنسية ، فحل الخطر والقلق والخوف مكان الدعة والاطمئنان والاستقرار ، وتغير الموقف البورجوازى ، وأصبح على الفرنسى أن يعيش حياته لحظة بلحظة ، وتركزت قيمة الإنسان فيما يقوم به من عمل ، وتطلبت الحياة هذا العمل مصحوباً بالتعب والجهد والمغامرة . كل هذه المعانى هى ما يؤسس الأنطولوجيا عند سارتر ، وما يفيض بها كتابه «الوجود والعدم» .

ثانيا ـ إعادة الإنسان داخل الماركسية

مع ظهور كتاب سارتر «نقد العقل الجدلى» عام ١٩٦٠ وكذلك مع «سجناء الطونا» يمكننا أن نقول إن سارتر يؤكد ماضيه ويتجاوزه فى الوقت ذاته . وآية ذلك هو محاولة سارتر إدماج الوجودية فى نطاق الماركسية . لقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه . ولما كانت الطبقة الصاعدة فى القرن العشرين هى الطبقة العمالية ، وكانت الماركسية هى الفلسفة المعبرة عن مصالح هذه الطبقة اعتبرها سارتر فلسفة القرن العشرين ؛ وأصبح من ثم على الفلسفة الوجودية أن تدخل فى نطاقها .

من هذا المنطلق يمضى سارتر فى كتابه الضخم «نقد العقل الجدلى» إلى إقامة وجودية جدلية تعطى معظم الأفكار التى جاءت من قبل فى «الوجود والعدم» دلالات جدية ذات طابع جدلى . إلا أن هذا المنطلق نفسه يقرر قضية خطيرة يمكن أن تكون موضع انتقاد أساسى . هذه القضية يضعها سارتر صراحة فى بداية كتابه «نقد العقل الجدلى» حين يرى أن لكل عصر فلسفته وأن وظيفة الفلسفة هى الدفاع عن الطبقة الصاعدة فى هذا العصر . فبهذا ينحرف سارتر عن المعنى الأسمى للفلسفة من حيث هى بحث عن الحقيقة المطلقة . وإذا كان سارتر قد رأى أن لحظات الإبداع الفلسفى منذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين قد انحصرت فى ثلاث هى : ديكارت ولوك ، ثم كنط وهجل ، وأخيراً ماركس [١] ، فإن هذه الفلسفات لاتقتصر على التعبير عن عصرها ولا يتحتم بالتالى تجاوزها عندما تمر لحظاتها التاريخية . وإذا كان حقاً أن

---

(١) Jean-Paul Sartre: *Critique de la Raison Dialectique*, (Ed. Gallimard, Paris 1960), p. 17.

الوجودية كما أوضحناهى فلسفة أزمة انقضت بانقشاع الأزمة، فإن هذا لا ينسحب على الديكارتية أو الكنطية أو غيرها من الفلسفات التى بقيت على مر العصور بما هى فلسفة أياكان من تأثرها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية.

لكن سارتر يربط بين نشأة المذهب الفلسفى وبين الحركة العامة للمجتمع: ففى عصر النبالة المستمدة من الوظيفة وعصر الرأسمالية التجارية وبورجوازية رجال القانون والتجارة والبنوك كانت هذه الطبقة تعى ذاتها خلال الديكارتية. ثم مر قرن ونصف حين بدأت المرحلة الأولية للنهضة الصناعية؛ فظهرت بورجوازية أصحاب المصانع والمهندسين والعلماء تكتشف ذاتها بشئ من الغموض فى صورة الإنسان الكلى الذى تعرضه الكنطية [٢]. ويسجل لنا سارتر أنه فى الربع الأول من القرن العشرين كان الاتجاه الفكرى السائد فى الجامعات معارضاً للماركسية إلى حد أنه لم يكن من حق الطلبة قراءة مؤلفات كارل ماركس إلا بغية دحضها. بل إن الخوف من فكرة الجدل امتد إلى الابتعاد عن معرفة هيجل. وهكذا نشأ جيل سارتر جاهلا بالمادية التاريخية. أما سارتر، وهو فيلسوف الحرية، فقد أراد منذ البداية أن يطلع على الأفكار فى مصادرها الأصلية، فعمد إلى قراءة «رأس المال» و«الأيديولوجية الألمانية». ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق له عندما التفت إلى طبقات العمال التى تحيا الماركسية، ورأى كيف تتجسد فيها أفكار ماركس. فهذا الالتقاء بين الفكرة والتجربة هو الذى أدى بسارتر إلى الفهم الذى يعنى التغير ويعنى تجاوز الإنسان لنفسه [٣]؛

والواقع أن التغير والخروج من الذات للالتحاق بالآخرين وبالتاريخ إنما يشكل أكبر جهد يبذله سارتر فى «نقد العقل الجدلى». ذلك أن العقل الجدلى ليس سوى حركة التاريخ نفسها فى سياق تكونها وفى وعيها لذاتها وشعورها

(٢) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 15.

(٣) Ibid., p. 23.

باتجاهها . وقد كان سارتر من قبل مكتفياً بالإطار الأنطولوجى الخالص الذى يقتصر على تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتياً. هذا الإطار الأنطولوجى بقى قائماً وظلت الفلسفة الوجودية محتفظة بدفعتها ؛ لأن الماركسية قد توقفت أو بالأحرى كما يقول سارتر ، قد انفصلت فيها النظرية عن العمل. وكان من نتائج هذا الانفصال أن تحجرت الماركسية وانغلقت على نفسها ، فاختلفت من ثم عن الماركسية الأصيلة بما تتسم به من مرونة وتفتح.

يأخذ سارتر إذن على الماركسية المعاصرة انغلاقها وتجمدها، ويرى أن لهذا التجمد علامات تدل عليه : من هذه العلامات الحكم على الواقع من خلال أفكار ومبادئ مسبقة ، إلى حد اعتبار الواقع نفسه على خطأ أو ضد الثورة حين لا يجئ متفقاً مع الفكرة . يقول سارتر فى مثال طريف : «إذا كان خط مترو بودابست شيئاً واقعياً فى رأس راكوزى Rakosi ؛ وكانت الأرض لا تسمح بعمل نفق فيها فإن الأرض تكون عندئذ ضد الثورة» (٤) . كذلك من علامات التجمد إغفال الماركسية المعاصرة للإنسان فى بعده الوجودى ورده إلى مجرد شئ. إنها تطلق اسم المادية الجدلية على ما تدعيه للطبيعة من جدل يحيل الإنسان إلى معطى مادى خاضع للضرورة العمياء . لذلك يقول سارتر إن الماركسية المعاصرة تميل إلى استبعاد السائل من مجال البحث وإلى أن تجعل من المسئول موضوع معرفة مطلقة (٥) . فهى علم للإنسان أو هى أنثروبولوجيا لا إنسانية ؛ لأنها أسقطت من اعتبارها الإنسان ذاته الذى هو أساس كل تفسير ، واكتفت بالنظر إلى عامل واحد فى تفسير الظواهر الاجتماعية وهو العامل الاقتصادى

وما يأخذه سارتر من جمود وعقم على الماركسية المعاصرة يتمثل بصفة خاصة فى «عصر ستالين» حيث انحصر الماركسيون فى نطاق مجموعة من التصورات دون نظر إلى الوقائع ودون العودة إلى التجربة القائمة. وأدى بهم هذه الانغلاق داخل الإطار التصورى إلى أن يغفلوا عن الواقع وعما يقوم بين عملية الإنتاج وبين التجربة من وسائط.

(٤) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 25.
(٥) Ibid., p. 107.

بهذا كله يرى سارتر أن الماركسية المعاصرة تحولت إلى ميتافيزيقا دوجماتية(٦) غير قابلة للتحقق، لأنها تغفل الجزئي أو الفردي مكتفية بالكلي المجرد، وتسقط من حسابها العيني أو المحسوس فلا تبلغ مرحلة الفهم Compréhension . ذلك أن الغاية عند سارتر ليست هي تفسير الإنسان وإنما هي فهمه . ولأجل إمكان هذا الفهم لابد من الاعتماد على منهج التحليل النفسي وعلى مناهج الدراسات الاجتماعية ؛ وبذلك نربط بين الفردي والكلي ، أي بين الإنسان والإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه بجميع جوانبه المادية والحضارية والتاريخية .

وإذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل في الطبيعة وإغفالها الإنسان في بناء الوجودي ، فإن سارتر يذهب إلى أن الماركسية الحقيقية هي المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ . ففي المادية التاريخية لا يكون التاريخ جملة أحداث متفرقة ، وإنما هو حركة تجميع أو شمول totalisation تكون دائماً في طريقها إلى التحدد دون أن تبلغه إطلاقاً . فهو شمول متطور بصفة دائمة يتسم بالحركة الدائبة والصراع المستمر وهذا هو جدل التاريخ . بيد أن جدل التاريخ لا ينطوي عند سارتر على جبرية تلزم الإنسان بالخضوع لها . هذا ما تذهب إليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس في إمكان الإنسان سوى الخضوع لها . أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما عبر عنها كارل ماركس تذهب إلى أن الإنسان يصنع التاريخ ، وهو إذ يفعل ذلك يستند إلى مواقف سابقة متباينة . فهناك إذن علاقة بين الإنسان وبين المواقف أو الظروف المحيطة . ويرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى في فعل الإنسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير . فالإنسان يعمل في المادة وعمله هذا يستوجب أن يستحيل هو بمعنى من المعاني إلى مادة ، ويستتبع أن تستحيل المادة بموجب هذا العمل إلى أدوات بشرية . ومعنى هذا أن هناك تبادلاً جدلياً بين الإنسان والمادة ، بحيث يمكن القول إن في الإنسان من المادية بقدر ما في المادة من بشرية .

---

(٦) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 110.

ولئن كان سارتر قد وقف من قبل فى كتابه «الوجود والعدم» عند اعتبار الإنسان شروعاً أى انفصالا مما هو كائن واتجاهاً نحو ما لم يكن بعد ؛ فإنه قد مضى فى «نقد العقل الجدلى» إلى اعتبار هذا الشروع فعلا ود قيمته إلى ما يحدثه من تغيير . فسارتر اذن يتحول هنا عن معنى الفعل بالإطلاق le faire إلى معنى العمل بالتحديد la praxis أعنى الفعل الإنتاجى الذى يهدف إلى إشباع احتياجات الإنسان . وبعبارة أخرى إنه يتحول عن الحرية العفوية المطلقة إلى حرية كائن اجتماعى تاريخى يحيط به وسط مادى ويعمل فى هذا الوسط بالتغيير . ومعنى هذا أن سارتر يترك المنظور المثالى — منظور الحرية المطلقة — ليتحدث عن حرية « محددة بحرية » بحيث تكون فى كل واحد « بتراً مقبولا » . ويعترف سارتر بأن الوجودية إذ تقتصر على دراسة الموجود البشرى فى نطاق القطاع الأنطولوجى فإن من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التى نجمعها تحت اسم الأنثروبولوجيا)[٧]. فلا بد إذن من استيعاب الظروف المادية والاقتصادية ومختلف العوامل التاريخية والاجتماعية والحضارية. فهذه كلها تشكل الوسط الذى يتأثر به الإنسان ويعمل على تجاوزه . ومع استيعاب هذه الظروف والعوامل يعتقد سارتر أنه يذيب الوجودية بقطاعها الأنطولوجى داخل الماركسية الأصيلة : ماركسية كارل ماركس. وإذا كنا نقول إن الماركسية الأصيلة هى المادية التاريخية فذلك من حيث إن المادية التاريخية تعنى الفعل الإنسانى فى علاقته مع العالم وعلاقته مع الآخرين .

وإعادة الإنسان داخل الماركسية الأصيلة يؤدى إلى وضع الأسس لأنثروبولوجيا حضارية حقيقية تبرر حضور الحرية بوصفها تجاوزاً فى قلب الإطار الزمنى الشامل للتاريخ . إن سارتر يرى أن امتياز الإنسان يكمن فى المكانة التى يشغلها فى هذا العالم ؛ وذلك لأنه الموجود الذى يمكنه أن يعيش تارخياً ما ينتاب المجتمع من تقلبات، أى أنه يتحد دون انقطاع عن طريق عمله الخاص خلال

(٧) *Critique de la Raison Dialectique*; p. 104

ما يثار من تغيرات . وهذا التعريف للإنسان هو بالضرورة تعريف بعدى a posteriori بمعنى أنه يجئ بعد التجربة — تجربة أن يكون للمجتمع تاريخ — ثم يمكن بعد ذلك أن ينسحب على مجتمعات بلا تاريخ . (٨) ومعنى هذا أن المعرفة الإنسانية تتحقق أول الأمر كمعرفة عملية ثم تكون بعد ذلك معرفة نظرية، لكنها لاتقف عند هذه المرحلة وإلا بقيت تصورية فارغة . بل هى تعود إلى الواقع الفعلى .

ويرى سارتر أن فى هذا الربط بين الواقع والتصور تلتقى الوجودية بالماركسية. فعندئذ تتخذ الفلسفة من الإنسان ومن التحديدات المحسوسة لحياته الدعامة الحقة والموضوع الأساسى للدراسة ،فتتجنب بذلك ما تفتقر إليه النظرية الماركسية من أساس أنطولوجى صميم ، هو الافتقار الذى يطلق عليه سارتر اسم «فقر دم شامل» (٩) وعندئذ أيضاً لاتغفل الفلسفة البعد التاريخى الاجتماعى بكل ما ينطوى عليه من مواقف اقتصادية وصراع طبقى وعلاقات بشرية جدلية . فهذه كلها تدخل فى إطار حضارى وتشكل عناصر جوهرية من عناصر موقف الإنسان.

وكما يعيب الماركسية «فقر الدم» يؤخذ عليها اقتصارها على المنهج النقدى التركيبى . إن هذا المنهج ينطوى على خطورة تتمثل فى استخدامه: فالماركسيون يستخدمونه لتأسيس الحقيقى على نحو قبلى . ويستخدمه السياسيون لإثبات أن ماحدث كان ينبغى أن يحدث على هذا النحو .فهو منهج يقتصر على العرض ولايتيح الكشف عن شئ .وفى حدوده نعرف مقدماً ما يجب أن نعثر عليه (١٠) . أما سارتر فيتابع منهجاً كشفياً هو المنهج النقدى الارتدادى progressive-régressive فى آن واحد : تقدمى لأننا نتجه نحو النتيجة الموضوعية ، وارتدادى أو تراجعى لأننا نصعد نحو الشرط الأصلى (١١).فهو

(٨) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 103 — 104.

(٩) Ibid. ; p. 109.

(١٠) Ibid., p 86 ;

(١١) Ibid.; p. 97.

مثلا يحدد على نحو تقدمى السيرة الشخصية بالتعمق فى العصر ويحدد العصر بالتعمق فى السيرة الشخصية . وهو لايسعى إلى القيام بعملية دمج فورى للاثنين ، وإنما يستبقيهما منفصلين إلى أن يتم الاحتواء المتبادل بينهما بنفسه ويضع نهاية مؤقتة للبحث (١٢) .

والواقع أن كل مايقوله سارتر بصدد المنهج ينبع من اتفاقه مع المادية التاريخية . فإذا أردنا تصور التفاصيل فى المنهج التحليلى التركيبى أو الارتدادى التقدمى لزم الاقتناع بأن نفى النفى يمكن أن يكون إثباتاً وأن الصراعات ــ داخل الشخص أو الجماعة ــ هى محرك التاريخ ، وأن كل لحظة فى أى سلسلة يلزم فهمها ابتداء من لحظة أصلية وأنها لاترد إليها ، وأن التاريخ يقوم فى كل لحظة بعمليات تجميع دائبة (١٣) . فالعوامل التى يلزم عنها مجتمعة وفى وحدة تطورها حادثة معينة هى عوامل متعددة ومستقلة . ويعطينا سارتر مثلا على هذا مايأخذه المؤرخ جورج لوفيفر G. Lefebvre على جوريس Jaurès من إرجاع أحداث الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ إلى سبب واحد وبسيط هو قوة البورجوازية التى بلغت نضجها . إن لوفيفر يرى أن الثورة الفرنسية قد اقتضت تآزرا فذا غير متوقع بين أسباب متعددة ومتنوعة ، بعضها مباشر وبعضها عميق . وهو يخلص إلى أن صعود الطبقة الثورية ليس بالضرورة السبب الوحيد لانتصارها ، وليس حتما أن يأتى هذا الانتصار فجأة أو أن يأخذ أشكالا عنيفة. لقد أشعل الثورة أولئك الذين قضت عليهم لا أولئك الذين أفادوا منها .

وإذا كان سارتر يتفق مع لوفيفر فيما يأخذه على جوريس من تبسيط للتاريخ ، ويرى أن السياق التاريخى تتداخل فيه الصدفة والأحداث التاريخية فى تركيب أكثر اتساعا وأعقد تشابكا ، فإن سارتر يرى أن المسألة لاتتعلق بالبرهنة على أن هذه التركيبات ممكنة وإنما باثبات أنها لازمة، وبأن على العالم أن يتخذ فى

(١٢) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 87.

(١٣) Ibid.; p. 115.

جميع الحالات وفى كل المستويات اتجاها شاملا جامعا لما يدرسه (١٤) :

وأهم ما فى دراسة لوفيفر هو نظرته الجدلية التى ترى فى التاريخ حركة تجميع دائبة . وهذا يعنى فى مجال الإجابة على تساؤلات سارتر أن التاريخ واحد، وأنه يخضع لقوانين متباينة، وأن الالتقاء العرضى للعوامل المستقلة يمكن أن ينتج حادثة معينة وأن الحادثة يمكن أن تتطور بدورها بموجب خطط مجمعة تلائمها (١٥). وبعبارة موجزة إن لوفيفر يرفض التفسير الواحدى لا لأنه كذلك وإنما لأنه يبدو له قبلياً .

والتفسير القبلى هو موضع ريبة وحذر ليس فحسب فى الدراسات التاريخية؛ وإنما ثمة ما يبرر التحرز منه كذلك فى مجال الدراسات الاجتماعية وفى مجال الأنثربولوجيا التجريبية . فقد بين جورفيتش M. Gurvitch أن الظواهر الاجتماعية تأتى فى التجربة بمثابة جدل هو نفسه نتيجة تجريبية (١٦) .

وفى مجال الأنثروبولوجيا التجريبية يبين سارتر أن هذا التحرز هو الشرط الذى يسمح للماركسية الحية بأن تندمج فيها الأنظمة التى بقيت حتى الآن خارجها. بيد أن قوام هذا الاندماج أن نكشف ثانية تحت الحتمية الكلاسيكية لمجالات معينة ارتباطها الجدلى مع الكل، أو أن نبين، إذا كان الأمر يتعلق بسياق جدلى ، أن هذا الجدل المحلى هو تعبير عن حركة أعمق وشاملة. وهذا يعنى فى نهاية الأمر أن نعود إلى ضرورة إقامة الجدل كمنهج كلى وكقانون كلى للأنثروبولوجيا. وليست المادية الجدلية استقراء علمياً. إن ما نتحقق منه فى التجربة، أيا كان عدد الارتباطات التى يمكن استقراؤها فإنه لا يكفى لإقامة المادية الجدلية؛ ذلك أن التعميم هنا فى اتساعه اللامتناهى يتميز جذرياً عن الاستقراء العلمى (١٧) .

ويرى سارتر أن الماركسية تعانى من أزمة تتمثل فى امتناع البرهنة على

---

(١٤) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 115—116.

(١٥) Ibid., p. 116.

(١٦) Ibid., p. 117.

(١٧) Ibid., p. 117—118.

المبادئ يوجب نتائجها . إلا أن المادية التاريخية بصفة خاصة تتسم بطابع متناقض : فهى الحقيقة الوحيدة للتاريخ وهى فى الوقت نفسه عدم تحدد كامل الحقيقة . فالفكر الشامل قد أسس كل شئ ماعدا وجوده الخاص . لقد انتقلت إليه عدوى النسبية التاريخية التى جاء بها دائماً، فلم يبين حقيقة التاريخ متحددة بذاتها ومحددة طبيعتها ومداها خلال المغامرة التاريخية وفى التطور الجدلى للعمل وللخبرة الإنسانية .وبعبارة أخرى لانعرف ماذا تعنى دعوى المؤرخ الماركسى بأنه يقول الحتمية. وليس ذلك لأن مضمون مايدعيه كاذب ، بل لأنه لا يملك معنى الحقيقة. وهكذا تمثل لنا الماركسية بوصفها كشفاً للوجود وفى الوقت عينه بوصفها تساؤلا عن مدى هذا الكشف يبقى ملحاً بغير إجابة.

ولا يجوز المقارنة هنا بعلماء الطبيعة الذين لا يعنيهم أن يكتشفوا أساس استقراءاتهم ،لأن الأمر عندهم يتعلق بمبدأ عام وصورى . فهناك علاقات دقيقة بين الوقائع ، وهذا يعنى أن الواقعى معقول . أما فى مجال النشاط الإنسانى فإن العمل la praxis لا يؤكد على نحو دوجماتى أن للواقع معقولية مطلقة إذا قصد بذلك أن الواقع يذعن لنسق محدد من المبادئ والقوانين الأولية . وإنما الواقع دائما يتجلى بطريقة يمكن أن نقيم بها وخلالها نوعاً من المعقولية المؤقتة ، وهى معقولية فى حركة دائمة . ومعنى هذا أن العقل الإنسانى يقبل كل ماتقدمه التجربة ، ويجعل تصوره للمنطق وللمعقولية تابعاً للمعطيات الواقعية التى تنكشف خلال أبحاثه(١٨).

والجدل النقدى الذى يقول به سارتر هو منهج للمعرفة بمعنى أن المعرفة تمضى فى سياق جدلى، وهو فى الوقت نفسه حركة فى الموضوع بمعنى أن حركة الموضوع الواقعى أيا كان هى ذاتها حركة جدلية. والحركتان الجدليتان ليسا إلا واحدا. فالجدل النقدى يرفض إذن العقل التحليلى البحت على نحو ماكان سائدا فى القرن السابع عشر ، أو هو بالأحرى يجعل منه اللحظة الأولى فى عقل تركيبى وتقدمى . وهو بذلك يتجنب التصورية ، ويعرف العالم على

(١٨) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 118—119.

النحو الذى تكون معه المعرفة الجدلية ممكنة ، فيوضح فى آن واحد حركة الواقع وحركة أفكارنا (١٩) .

بهذا يمكن القول إن العقل الجدلى هو نمط من العقلية وفى الوقت عينه نمط من التجاوز لكل أنماط العقلية . وبهذا أيضاً يمكن القول إن سارتر يتجنب كلا من الدوجماتية الهيجلية والدوجماتية الماركسية . إنه يتجنب الدوجماتية الهيجلية التى تكمن فى مثاليتها . فعند هيجل ليس الجدل فى حاجة إلى تقديم الأدلة عليه ، وإنما هو يتخذ من نهاية التاريخ حيث تكون عملية التجميع قد تمت — يتخذ منها لحظة اصدار الحكم. كذلك عند هيجل حركة الوجود وسياق المعرفة هما شئ واحد. فالجدل التصورى القائم على علاقة التناقض هو جدل منطقى كما نجده فى كتابه «علم المنطق» وهو فى الوقت عينه جدل واقعى يصف أنماط الصراع الذى يحدث فى العالم كما نجده فى كتابه «فينومنولوجيا الروح». والنتيجة الحتمية لذلك هى التوحيد بين المعرفة وبين موضوعها. فالوعى هو وعى بالآخر كما أن الآخر هو الوجود المغاير للوعى (٢٠) .

وإذا كان امتياز ماركس وأصالته يعودان إلى أنه قد دحض هيجل وأثبت أن التاريخ فى حركة دائبة وأن الوجود لا يرد إلى المعرفة، كما أنه قد أراد فى الوقت نفسه أن يبقى على الحركة الجدلية فى الوجود وفى المعرفة، وهو أمر يرى سارتر أنه صحيح من الناحية العملية ، فإن سارتر يأخذ على الماركسيين المعاصرين أنهم أنكروا على الفكر ذاته كل نشاط جدلى وأذابوه فى الجدل الكلى . إنهم ألغوا الإنسان إذا قاموا بتفتيته فى الكون (٢١) .

ويرى سارتر أن الماركسية قد أمكنها على هذا النحو أن تبدل الوجود بالحقيقة فلا تعود بالتالى هناك أى معرفة بالمعنى الدقيق، إذ لا ينكشف الوجود على أى نحو كان وإنما يتطور تبعاً لقوانينه الخاصة . وهكذا يكون جدل

---

(١٩) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 119.
(٢٠) Ibid.; p. 121.
(٢١) Ibid., p. 123.

الطبيعة هو الطبيعة بغير الإنسان، ولا تعود الحاجة لليقين والمعايير قائمة بل تنتفى المعرفةمع عدم وجود الإنسان ؛ لأن المعرفة فى أى صورة كانت إنما هى علاقة معينة بين الإنسان والعالم الذى يحيط به . فإذا لم يوجد الإنسان اختفت هذه العلاقة (٢٢) .

ومعنى هذا أن الماركسية تجعل الإنسان موضوعاً من موضوعات العالم وتنكر جدل الفعل . فلايبقى سوى جدل الطبيعة الذى هو محاولة لتنظيم الوقائع . وهذه المحاولة التى تريد للعالم أن ينكشف بذاته من دون أن يكون ذلك لأى إنسان — لأن الإنسان من حيث هو ذات قد انتفى فيها — يطلق عليها سارتر المادية الجدلية من الخارج أو المتعالية .

وإذا كان سارتر قد بين فى كتابه «نقد العقل الجدلى» الذى صدر عام ١٩٦٠ أن تصور المادية على النحو الذى انتهت إليه الماركسية المعاصرة حين أنكرت جدلية العقل ليس هو المادة فى ماركسية ماركس الأصيلة ، فإنه قد نبه إلى هذا الفارق بين التصورين منذ وقت مبكر ؛ وذلك حين أورد فى مقاله عن « المادية والثورة » عام ١٩٤٦ نص ماركس الشهير : « إن التصور المادى للعالم يعنى ببساطة تصور الطبيعة على ما هى عليه دون أى إضافة غريبة» . وكتب فى الهامش يقول : «إننى أورد هنا هذا النص على نحو ما هو مستخدم اليوم. وسأشرح تصور ماركس الأكثر عمقاً والأكثر ثراء عن الموضوعية فى مناسبة أخرى » (٢٣) .

لقد كتب سارتر هذا المقال عام ١٩٤٦ وقدم إليه حين نشره فى كتابه «مواقف — الجزء الخامس» بقوله : «... إن نقدى لم يكن يتعلق بكارل ماركس. إنه موجه نحو الماركسية المدرسية» .

فالماركسية المعاصرة — وهى التى أسماها سارتر المدرسية تشبيهاً لها

(٢٢) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 124.

(٢٣) الجزء الخامس: المادية والثورة Jean—Paul Sartre : *Situations V*

بدوجماتية المدرسية فى العصور الوسطى — هى التى تصورت الإنسان فى قلب الطبيعة موضوعاً من موضوعاتها يتطور تحت أبصارنا وفقاً لقوانين الطبيعة، أى كمادية خالصة تحكمها القوانين الكلية للجدل، وموضوع الفكر هو الطبيعة على نحو ما هى عليه، ودراسة التاريخ تخصيص له: فينبغى متابعة الحركة التى تولد الحياة ابتداء من المادة وتولد الإنسان ابتداء من الصور الأولية للحياة وتولد التاريخ الاجتماعى ابتداء من الجماعات البشرية الأولى. هذا التصور يمتاز بأنه يتجنب المشكلة: فهو يقدم الجدل تقديماً أولياً ودون تبرير باعتباره قانوناً أساسياً للطبيعة. إنه يفرض الجدل كأمر خارجى أو كقانون مجرد وكلى للطبيعة.

هكذا تستبعد الماركسية المعاصرة من العالم «الإضافة الغريبة عنه» التى ليست إلا الإنسان المشخص الحى بعلاقاته البشرية وأفكاره الصحيحة أو الباطلة وأفعاله ومقاصده الحقيقية، وتقيم مكانه موضوعاً مطلقاً. كأن الماركسى المعاصر يتخذ وجهة النظر الإلهية — رغم إنكاره لوجود الله — ويتأمل منها مشهد العالم والإنسان كإحدى موضوعاته. فهو يقع ثانية فى المثالية الدوجماتية. ومن هذا الموقف المثالى يفرض الجدل على الطبيعة ؛ ولن يجد من الوقائع ما يتيح له تحقيق هذا الفرض. إن الأمر هنا يماثل مقولات العقل التى رأى كنط أنها تحكم التجربة دون أن يمكن لأى تجربة أن تبررها (٢٤).

وهنا ينبه سارتر إلى لبس هام توقعنا فيه اللغة : ذلك أن الألفاظ تعنى احياناً الموضوعات ذاتها وتعنى أحياناً أخرى تصوراتنا عن الموضوعات. فالماركسى المعاصر يتكلم فى الواقع عن فكرة المادة، وهو من ثم يقع فى المثالية المادية idealisme matérialiste التى هى مادية فى ذاتها وتختلف عن المادية الواقعية matérialisme realiste.

إن ما يقابل المثالية هو هذه المادية الواقعية حيث تكون الفكرة عن إنسان قائم فى العالم تعترضه كل القوى الكونية، ويتحدث عن العالم المادى

(٢٤) *Critique de la Raison Dialectique*, 126.

بوصفه ما ينكشف تدريجياً خلال العمل la praxis وفي موقف : أما الماركسي المعاصر فهو كما يقول سارتر يذهب إلى مثالية تسرق من العلم الكلمات لتشير بها إلى بعض أفكار ذات محتوى فقير للغاية (٢٥) . بيد أن ما يهمنا هو أننا حينما نطرد حقيقة الكون بوصفها عملا من أعمال الناس، فإننا نجدها ثانية في الكلمات ذاتها التي نستخدمها كموضوع لوعي مطلق ومكون. وهذا يعني أننا لانفلت من مشكلة الحق. والفكرة المحورية التي تلزم عن المثالية الدوجماتية لدى الماركسية المعاصرة هي أن الجدل يصبح مفروضاً على الإنسان دون أن يكون لدى الإنسان إمكانية معرفته . إن الإنسان يصبح موضوعاً أعني جزءاً من الطبيعة ليس في إمكانه أن يعي ذاته أو يعي الطبيعة . وإذا كانت الطبيعة تخضع لقانون هو قانون الجدل فإن القانون لا يتمخض بذاته عن المعرفة به. وإنما الأمر على العكس من ذلك: فإذا كنا نخضع للقانون على نحو سلبي فإنه يحول موضوعه إلى سلبية، وينتزع عنه بالتالي كل إمكانية لتجميع تجاربه العديدة في وحدة تأليفية. كذلك إن الإنسان المتعالي الذي يتأمل القوانين من مستوى العمومية حيث يتخذ موضعه لا يستطيع أن يدرك الأفراد. لذلك يرفض سارتر كلا التصورين عن الفكر: فليس الفكر أمراً سلبياً هو مجرد انعكاس مؤجل لعلل خارجية وليس هو فكراً إيجابياً يطل على العالم من الخارج فلا يجد فيه ذاته. ومع هذا الرفض يرى سارتر أن العقل الجدلي ينبغي، كي يكون أمراً معقولا، أن يزود نفسه بأسبابه الخاصة .

وبناء على ذلك ينظر سارتر فيما يقوله انجلز عن «أعم قوانين التاريخ الطبيعي والتاريخ الاجتماعي » ، وهي قانون استحالة الكم إلى كيف وبالعكس، وقانون تفسير الأضداد ، وقانون نفي النفي (٢٦). فإذا كان انجلز قد أخذ

(٢٥) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 126.

(٢٦) راجع تفصيل هذه القوانين من وجهة نظر الماركسية المعاصرة في كتاب O. Yakhot : *Qu'est-ce que le Matérialisme Dialectique?* (traduit du Russe par Serge Glasove (Ed. du Progrès, Moscou),p.102 et suivantes).

على هجل أنه فرض على المادة هذه القوانين كقوانين للفكر ، فإن سارتر يأخذ على انجلز أنه فعل نفس الشيء حين ألزم العلوم بإثبات عقل جدلى اكتشفه هو فى العالم الاجتماعى. حقيقة أن فى العالم التاريخى والاجتماعى عقلا جدلياً. ولكن انجلز حين نقله إلى العالم «الطبيعى» ونقشه فيه عنوة فإنه بهذا قد نزع عنه معقوليته ولم يعد جدلا إنسانياً، أى كما يقول سارتر «جدلا يصنعه الإنسان إذ يصنع ذاته » (٢٧) .

وليس يعنى هذا أن سارتر ينكر وجود روابط جدلية فى قلب الطبيعة الجامدة ، وإنما هو يرى أن هذا أمر يفوق مجال العلم فى حالته الراهنة، ولا يمكن إثباته أو إنكاره. فينبغى الاقتصار إذن على المادية الجدلية من حيث هى مادية تاريخية، أى من حيث هى مادية واحدة تنبع من الباطن؛ نصنعها ونعانيها كما نعيشها ونعرفها، وليس لها من حقيقة إلا فى حدود عالمنا الاجتماعى.

من هذا يخلص سارتر إلى رفض دعوى انجلز الذى اعتقد أنه يمكنه أن يستمد قوانين الجدل من الطبيعة بطرق غير جدلية كالمقارنة والمماثلة والتجريد والاستقراء. ذلك مرفوض عند سارتر لأن العقل الجدلى إنما هو كل ويجب أن يتأسس بنفسه أعنى على نحو جدلى (٢٨) .

---

(٢٧) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 128

(٢٨) Ibid., p. 130.

ثالثا : العمل ـ التبادل ـ الندرة ـ الحاجة ـ الصراع

عرفنا أن كتاب «نقد العقل الجدلى» كان بمثابة محاولة من جانب سارتر لإقامة «أنثروبولوجيا فلسفية»، يعيد فيها الإنسان داخل نطاق الماركسية ويعيد بالتالى للإنسان معنى وجوده، وهو المعنى الذى ضيعته الماركسية المعاصرة. وإذا كانت معرفة الإنسان لوجوده ولمعنى هذا الوجود أمراً لازماً عند سارتر، فإن هذه المعرفة هى فى الوقت نفسه معرفة بالتاريخ الإنسانى ؛ لأن التاريخ هو السجل المتطور لفعل الإنسان فى العالم. ومعنى هذا أن الإنسان هو الذى يصنع التاريخ. ويعتقد سارتر أن التاريخ قد ظل يتحرك دون أن يكون واعياً بذلك حتى جاء كارل ماركس فى منتصف القرن التاسع عشر وجعل التاريخ يعى حركته ويشعر باتجاه هذه الحركة . يقول سارتر : « إن الماركسية هى التاريخ نفسه وقد أصبح واعياً بذاته » (١).

و لكن سارتر يبادر على الفور ويؤكد أن الضرورة هنا هى ضرورة جدلية، وهى تختلف عن حتمية العقل التحليلى التى تعنى صراحة أن التاريخ يشكل قوة يتحتم على الناس الخضوع لها. أما الضرورة الجدلية فليست سوى التطور المتصل الدائب لحركة التاريخ وما تنطوى عليه هذه الحركة من صراع .

والقضية الرئيسية التى تكشف عنها التجربة الجدلية هى قضية التبادل والتداخل بين الإنسان والأشياء فى أى علاقة تقوم بينه وبينها. يقول سارتر : «إن الإنسان يكون «توسطاً» (أى نصل إليه خلال الأشياء التى يسلبها) عن

(١) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 134.

طريق الأشياء بقدر ما تكون الأشياء « توسطاً »عن طريق الإنسان»[٢] :
« l'homme est « médié » par les choses dans la mesure même où les choses sont « médiées » par l'homme » :
بمعنى أن هناك تبادلا جدلياً مستمراً بين الإنسان والأشياء . هذه العلاقة بين الإنسان والأشياء تتضمن مفهوماً من أهم المفهومات الجديدة فى كتاب سارتر « نقد العقل الجدلى » وهو مفهوم العمل praxis. وإذا كان الماركسيون قد استخدموا مصطلح البراكسس وقصدوا به التطبيق العملى الذى يهدف إلى تغيير المجتمع فى مقابل النظر الفلسفى الذى يقف عند التفسير ، فإن سارتر قد استخدم نفس المصطلح وقصد به النشاط الذى يقوم به الإنسان من حيث هو كائن اجتماعى وتاريخى يعمل على تغيير الوسط المادى : يحيله من عائق إلى أداة ويكسبه خصائص جديدة. فعلاقة الإنسان بالعالم المادى هى علاقة عمل (براكسيس) يمارسه الموجود البشرى فى الواقع المادى .

وهنا يتضح الفارق الهام بين معنى الفعل le faire على مستوى الوجود الفردى الحر الخالى من أى قيمة سوى قيمة الفعل ذاته ، والذى يقف عند مجرد الرفض على نحو ما جاء فى كتاب سارتر «الوجود والعدم» ، وبين معنى العمل praxis الذى تكمن قيمته فيما يحدثه من تغيير الوسط المادى المحيط بالإنسان . إن هذا المعنى الجديد والذى جاء فى كتاب سارتر «نقد العقل الجدلى» بديلا عن الوعى الحر لا يعبر فحسب عن تغير فى المصطلحات التى ألفنا سارتر يستخدمها ، وإنما هو يعنى كذلك تغيراً فى تقدير سارتر لقيمة العمل. لذلك يقول سارتر : «إن كل الجدل التاريخى يقوم على العمل الفردى من حيث إن هذا العمل جدلى من قبل ، أى من حيث يكون الفعل بذاته تجاوزاً نافياً لتناقض ، وتحديداً لتجميع حاضر باسم مجموع مستقبل ، وعملا حقيقياً

---

(٢) *Critique de la Raison Dialectique* p. 165.
كما يقول بعبارة أكثر بيانا : « فى لحظة نتخذها من التاريخ تكون الأشياء بشرا بقدر ما يكون البشر أشياء » ص ٢٤٧ .

وفعالا فى المادة» . (٣)

ومعنى هذا أن للعمل الفردى بنية جدلية، وهى بنية جدلية حاضرة دائماً ومقنعة، ولكنها هى التى تجعل الجدل التاريخى أمراً معقولا . لذلك يقول سارتر بأن «العمل الفردى»، إذ لا ينفصل أبداً عن الوسط الذى يركبه ويشرطه وينحرف به ، هو فى الوقت عينه العقل المركب ذاته constituante فى قلب التاريخ مدركاً كعقل مركب constituée. (٤)

وأهم عمل فى المادة ينصب على الإنتاج. ولو كانت أشكال المادة متوفرة بذاتها لإشباع متطلبات الإنسان لقامت العلاقات بين الإنسان والإنسان على التبادل réciprocité ، ولأصبح التبادل معياراً بديلا عن «الماهية الإنسانية» التى أنكرتها وجودية سارتر. وأمكن من ثمة أن نحدد عن طريقه ما نحكم عليه بأنه «لا إنسانى» . لكن ظاهرة الندرة rareté تمنع إمكان التبادل . والتاريخ البشرى الراهن يؤكد ذلك. فالإنتاج فى مستوى أقل بكثير من مستوى حاجات الإنسان المتعددة. ومع التقاء الحاجة والندرة ينشب الصراع بين البشر ويتخذ كل صور العنف . وهذا العنف هو الشر. لذلك يقول جان لاكروا عن «نقد العقل الجدلى» : «إنه مقال عن الشر. والشر الإنسانى هو العنف» (٥) . وإذا كان كارل ماركس قد اقتصر على تفسير التاريخ بموجب صراع الطبقات، فإن سارتر يذهب إلى تفسير الصراع ذاته حين ينظر إلى العمل باعتباره يهدف إلى إشباع الحاجات وإنما فى إطار الندرة . والندرة واقع عارض يلازم حياة البشر على هذا الكوكب؛ وهى من ثمة تجعل علاقة التبادل بينهم علاقة مستلبة أو كما يقول سارتر تبادلا مغترباً réciprocité aliénée . فى هذه العلاقة يتهدد الإنسان غيره بالعداء وبالموت.

---

(٣) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 165 — 166.

(٤) Ibid., p. 178—179.

(٥) Lacroix : *Panorama de la Philosophie Française Contemporaine*, (P.U. de F., Paris 1966), p. 157.

يخطر هذه التهدد أقوى وأسوأ من خطر الوحوش ومن خطر الجراثيم على حد تعبير سارتر (٦) ؛ لأنه خطر يأتى من كائن يتميز بالذكاء والقسوة ، ويهدف إلى تحطيم غيره من بنى الإنسان ، ويتميز بالفهم والقدرة على إحباط خطط الغير .

وليس يشترط أن تكون الندرة دائماً أمراً صريحاً ، فإن إدراك الحاجة يتسلل إلى أعماق الوعى الإنسانى ويستقر فيه على مر العصور شعور محايث بالندرة ، وهذا ما يطلق عليه سارتر استبطان الندرة l'intériorisation de la rareté . ويترتب على استبطان الندرة أن يمارس الإنسان العنف والصراع ليتجنب خطر الموت حتى وإن كان غنياً وفى مأمن من خطر الموت جوعاً . فاستبطان الندرة يحتم سلوكاً معيناً أو يقيم علم أخلاق éthique يتجلى فى صورة أمر بالتحطيم (٧) : تحطيم الشر le mal متمثلا فى وجود الآخر .

يمضى إذن سارتر إلى أبعد من كارل ماركس فى تفسيره للصراع الطبقى على ما يتمثل فى التاريخ : إنه يرده إلى الندرة ، فهى سبب الموقف اللاإنسانى فى علاقات البشر ، وهى أساس معقولية هذا المظهر السيئ للتاريخ حيث يرى الإنسان فى كل لحظة أن عمله مسلوب ومشوه بالوسط الذى يتم فيه . حقيقة أن سارتر يحتفظ بالتمييز الماركسى بين الموضعة والاغتراب ، بأن يصف نشأته ابتداء من صورة معينة للموضعة من شأنها أن تربط بين الحرية والضرورة ، أو بتعبير أدق أن تقيد الحرية بالضرورة. والندرة صريحة أو مستبطنة ، تحرك جدلية التاريخ على هذا النحو الذى يتخذ أساساً سمة الصراع فى كل العلاقات الإنسانية .

وأى دراسة لهذا الصراع وما يشوبه من عنف يجب أن تضع فى الاعتبار أن هناك من ناحية الإنسان ، لا باعتباره وجوداً ـ لأجل ـ ذاته pour-soi منعزلا

---

(٦) *Critique de la Raison Dialectique,* p. 208

(٧) Ibid., p. 209.

أو عاكفا على ذاته، ولكن باعتباره مشروعاً يقصد إلى تغيير الوسط المادى المحيط به، وأن هناك من ناحية أخرى وسطاً موضوعياً يتجه إليه الإنسان ويعمل على تغييره بصفة دائمة . ولكى يتاح للإنسان أن يحدث التغيير الذى يهدف إليه، وهو تغيير ينصب على الإنتاج ولكن فى عالم تسوده الندرة، لابد أن يوحد الأفراد حرياتهم وأن تتجمع أفعالهم فى فعل مشترك . وهنا يصبح العنف أمرا ضروريا تقتضيه المعيشة داخل الجماعة، فهو الذى يربط بين الحريات الفردية التى لا تحصى ويقيدها أو يقسرها ليجعلها تتلاقى فى فعل مشترك . إن الجماعة تتكون وتتعدل وتتجمع دون توقف تبعاً للأهداف التى تسعى لبلوغها . ولبلوغ هذه الأهداف تفرض الجماعة على أفرادها الخضوع لها والانخراط فى نطاق مشروعها الجماعى . فبدون هذا الخضوع تبقى الحريات الفردية ، فى عالم تسوده الندرة، حريات منعزلة ينتهك كل منها غيره مما يعنى فى نهاية الأمر سقوطها بأسرها فى قاع مستنقع يسميه سارتر القصور الذاتى العملى pratico-inerte حيث يصبح كل إنسان فيه مجرد شئ من الأشياء .

فالتقاء الحريات الفردية فى فعل مشترك أمر متطلب ولازم لإنقاذ الإنسان من هوة القصور الذاتى العملى. وهو ليس فى الواقع التقاء للحريات الفردية المتفرقة؛ لأن تساوق هذه الحريات التى لا تحصى أمر محال. ولكنه تنازل عن الحريات الفردية ليتم التلاقى فى عمل مشترك . إن التقاء الحريات الفردية يؤدى إلى تجمعات collectifs شبيهة بتجمعات الناس على محطة الأوتوبيس فى «سان جيرمان» (٨) حيث يكون انتظارهم فى الصف حسب تتابع وصولهم وليس حسب حاجة كل منهم للركوب . ففى هذا التجمع لا تكون العلاقة المشتركة بين الناس إلا انتظار الأوتوبيس. وهى تصبح بسبب ندرة الأمكنة المتوفرة لركوبهم علاقة عداء بالقوة. أما التنازل عن الحريات

(٨) وهو مثال أثير لدى سارتر يذكره ويعود اليه فى أكثر من موضع . راجع :
Critique de la Raison Dialectique, p. 308 et suiv. & p. 402.

الفردية للالتقاء فى مشروع مشترك فيؤدى إلى وجود جماعة groupe ذات وجدان مشترك كما هو الأمر فى الجماعة الثورية حيث يندمج الأفراد فى عمل واحد رمزاً للتحرر الجمعى .

بيد أن انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لأنه يحتفظ بحريته ؛ لاسيما وأن براكسيا الجماعة ليست حاصل جمع براكسيا الأفراد. فيلزم إذن أن يمنع أى انشقاق عن الجماعة. والسبيل إلى ذلك هو العنف. لذا كان العنف هو البنية المنتشرة فى الجماعة ، كما أن الشريعة الأولية للجماعة هى حق الحياة والموت . ولكى تبقى الحرية حرية عامة ، وليس حرية فردية ، يلزم ن تصبح عنفاً . هكذا يصبح الرعب هو الوسيلة التى تجبر أفراد الجماعة على الإخاء .

والمسألة التى تطرح نفسها الآن هى كيف تتشكل الجماعة إذا كان الرعب إلزاماً بالإخاء ؟ هنا يأتى سارتر بفكرة قسم الولاء le serment [(٩)] . فهذا القسم ، سواء أكان قسماً صريحاً أم ضمنياً ، إنما هو تجسيد للرعب : إنه يعنى أن الإنسان يضع حياته ثمناً لانشقاقه على الجماعة. فمن حق الآخرين فى الجماعة قتل الفرد إذا حنث بقسمه وخرج عليها. وهذا كفيل بأن يجعل الرعب والإخاء فى الوقت نفسه أمراً سائداً على جميع أفراد الجماعة. فكل فرد له حق الرعب والإخاء على كل واحد من أفراد الجماعة : الخائن يعيش الرعب من جلاديه والجلاد يعيش الإخاء مع غيره من القضاة الآمرين بالموت . والرعب والإخاء فى الحالين هما عنف يعيشه الطرفان. ومن هذين الطرفين تتشكل الجماعة ؛ يضمن التقاء أفرادها فى عمل أو فى براكسيا مشتركة قسم الولاء ، وهو قسم متبادل لأنه بموجب التبادل فقط يمكن أن يضع الإنسان حداً لحريته وأن يتم هذا التحديد بحريته المحضة . [(١٠)] وقسم الولاء هو القسم الثانى الذى يأخذه الإنسان على نفسه إزاء الجماعة ؛ لأن مجرد

---

(٩) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 439.

(١٠) Ibid., p 479

مولد الفرد وانصياعه للالتزامات الاجتماعية المتوارثة عن تعاقد الاسلاف هو بمثابة قسم أصلى أو قسم أول. ثم يجئ ظهور الفرد العادى ذاته كقسم جديد فى قلب الجماعة (١١) . وبموجب هذا القسم يصبح أفراد الجماعة إخوة ويسود بينهم الإخاء ولكنه إخاء يستمد قوته من الرعب. ويرى سارتر أن كل مايكون من أنماط السلوك بين أفراد الجماعة يستمد قوته الرهيبة من الرعب ذاته. وبذلك تتحول الجماعة الاندماجية إلى جماعة ضغط وإكراه ، تصوغ حقوقها وأنظمتها ؛ لأن الرعب والإخاء هو بمثابة سلطة قضائية. ويبقى الأفراد داخل جماعة الضغط ورائد كل منهم «الصراع من أجل الحياة» . ويؤكد سارتر أن الدافع إلى الشر لا يعود إلى مجرد وجود الآخر ، كما اعتقد هيجل ، وإنما إلى العنف سواء أكان الفرد يعانيه بالفعل أم يشعر بأنه يتهدده. ومعنى ذلك فى نهاية الأمر أنه يعود إلى الندرة التى أصبحت باطنية (١٢) . وفى الصراع من أجل الحياة ، وهو الصراع الذى ينشب بين الأنا والآخر ، يتم على نحو ما نوع من الاتحاد كذلك بين الأنا والآخر. وآية ذلك أن الأنا يفهم عمل الآخر مباشرة ومن الباطن عن طريق مايقوم به من أفعال بغية أن يدافع بها عن نفسه ضد عمل الآخر (١٣) . والفهم هو واقعة مباشرة للتبادل ؛ يحتاج لكى يتحقق ولكى يكون العمل الإنسانى أمراً معقولا ومفهوما أن ندرك كل صور الصراع والتعاون باعتبارها نتائج تركيبية لبراكسيا مجمعة (١٤) هى مايسميه سارتر بالتاريخ حيث يتم هذا التجميع فى الزمن. أما كيف يتم هذا التجميع فهو مايعد سارتر بوصفه فى كتاب آخر لا يزال موقتاً حتى الآن.

---

(١١) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 493.

(١٢) Ibid., p 752.

(١٣) Idid., p 753.

(١٤) Ibid., p 754.

خاتمة

اتخذنا فى القسم الأول موقفاً نقدياً إزاء أنطولوجيا سارتر التى عبر عنها عام ١٩٤٣ فى مؤلفه الفلسفى «الوجود والعدم». ثم نظرنا فى تحول سارتر كفيلسوف يعيش مشاكل عصره ويعانيها، عن الاهتمام بالموقف الميتافيزيقى وعن الذاتية الخالصة إلى الاهتمام بالواقع الاجتماعى والتاريخى وإلى موضوعية تجهد فى الخروج من الذات لتلحق بالآخرين وبالتاريخ . ويمكن القول بأن هذا التحول قد اكتمل فى «نقد العقل الجدلى» عام ١٩٦٠ على نحو ما رأينا فى عرضنا لخطوطه الرئيسية .

ولكن يبقى لنا بعد ذلك أن نعود لإلقاء نظرة نقدية على هذا التحول وأن نتبين قيمته، موجهين التفاتاً خاصاً إلى ما انتهى إليه فى «نقد العقل الجدلى» من قضايا وإلى أوجه اتفاقها مع قضايا «الوجود والعدم» واختلافها عنها .

هناك لاشك تغير واضح فى الكتابين من حيث المنهج ومن حيث المصطلحات : أما المنهج فلم يعد كما كان فى «الوجود والعدم» منهجاً فينومنولوجياً يقتصر على دراسة الوعى وعلى الموضوعات الماثلة له . ولكنه أصبح المنهج الصورى والجدلى الذى يهدف إلى دراسة المنطق الحى للفعل الإنسانى للكشف عن بناءاته الأولية. وليست الغاية من الكشف عن بناءات العمل الأولية والحصول على العناصر التى يمكن ابتداء منها أن نعيد تكوين التاريخ ككل تام، فإن التاريخ ليس كلا ولكنه كما عرفنا عملية تجميع مستمرة . ولكن الغاية هى إيضاح ما يجعل التاريخ معقولا ؛ لأن هذه البناءات المجردة الصورية التى نكتشفها هى ما يحتوى عليه التاريخ. وعلى هذا فالمنهج ارتدادى نقدى : ارتدادى أو تحليلى يكشف عن بناءات العمل وبذلك يتيح التركيب النقدى ويجعله ممكناً

أو على الأقل صحيحاً . فالجانب النقدى التركيبى يجئ إذن لاحقاً على الجانب التحليلى ولا يجوز من ثمة الاقتصار عليه كما تفعل الماركسية العامية .

وأداة هذا المنهج التراجعى التقدمى هى العقل الجدلى الذى هو عند سارتر نفس حركة التاريخ فى سياق تكونها وفى وعيها لذاتها . فالعقل الجدلى هو إذن علاقة بين الوجود والمعرفة : أى بين التجميع التاريخى والحقيقة المجمعة . وأيا ما كان من النقد الذى يمكن توجيهه إلى هذا المنهج الجدلى من حيث إنه يغض من قيمة المعرفة العلمية الخالصة التى هى نتاج للعقل التحليلى ، فما يهمنا هو أن سارتر يبقى بموجب العقل الجدلى فى نطاق قضيته الرئيسية التى قررها فى «الوجود والعدم» ، وهى قضية التمييز بين الإنسان والعالم أو بين الوجود لأجل ذاته والوجود فى ذاته . صحيح أنه يصبح فى «نقد العقل الجدلى» أكثر اهتماماً بالوجود فى ذاته من حيث أبعاده الاجتماعية والتاريخية . لكننا نستطيع أن نقول إن سارتر لم يهجر الكوجيتو . وآية ذلك أن سارتر لا يكف عن أن يعيد إلى الأنثروبولوجيا البعد الوجودى للمدارج التى يدرسها . إنه يعيد إدخال الباطنية فى الجدل مما يعنى أنه يستعيد الإنسان . وقد عرفنا أن الجدل عند سارتر هو أولا وبالذات جدل إنسانى .

إذن فاختلاف المنهج لم يؤد إلى تنازل سارتر عن قضيته الرئيسية أو خروجه عنها وهى قضية العلاقة بين الإنسان والعالم . إنه قد أتاح له فحسب أن يتخذ منظوراً جديدا يتناول فى ضوئه هذه العلاقة . وهذا المنظور الجديد الذى انصب على العالم الاجتماعى وألح على البناء الطبقى قد اقتضى من سارتر أن يستخدم مجموعة جديدة من المصطلحات .

ونحن إذا عدنا للنظر فى هذه المصطلحات الجديدة وجدنا أنها جاءت عنده مساوقة لمصطلحاته القديمة ومقابلة لها فى الوقت ذاته . فهو يتحدث عن الأنثروبولوجيا الفلسفية بدلا من الأنطولوجيا الفينومنولوجية . وهو يستخدم فى هذه الأنثروبولوجيا ألفاظ «الإنسان» و «العمل» و «المادة» فى مقابل «الوجود لأجل ذاته» و «الوعى» و «الوجود فى ذاته» :

فإذا وقفنا عند هذه الألفاظ الثلاثة مع بدائلها تبينا أن القضية الرئيسية عند سارتر واحدة، وهي قضية العلاقة بين الوجود لأجل ذاته من حيث هو وعي أو شعور وبين الوجود في ذاته. لكن هذه القضية تشير في مصطلحاتها الجديدة التي تجئ في «نقد العقل الجدلي» إلى اهتمام سارتر وإلحاحه في بيان أن هذه العلاقة لا تقف عند السلب والرفض كما كان الشأن في «الوجود والعدم»، ولكنها علاقة عمل يقوم به الإنسان ويرمى أساساً إلى التغيير: تغيير العالم المادي. إن مقولات سارتر واحدة وابتداؤه من الكوجيتو وتحويله له بموجب القصدية إلى وجودية تنصب على الوجود العالمي قد بقي في «نقد العقل الجدلي» وإنما منظورا إليه من خلال ما يحدثه الإنسان من تغيرات في العالم المادي بموجب نشاطه الإنتاجي. هذا المنظور الجديد يبين في مفهوم الشعور أو الوعي عند سارتر. وإذا كنا قد رأينا أن الوعي عند سارتر يقوم من حيث هو متمايز عن الموضوع فإننا قد رأينا أيضاً أن هذا التمايز هو أساس العمل وشرطه الوحيد (١). فالمنظور الجديد لدى سارتر هو إذن مجرد إلحاح أكثر على مفهوم العمل. وهو إلحاح يبقى على أرضية واحدة من فلسفة سارتر هي الكوجيتو من حيث هو وعي لشيء ما. لكن سارتر رغم بقائه على هذه الأرضية ينطلق إلى تفصيل معنى العمل والنشاط الإنتاجي إلى أن يبلغ بنا إلى قضية رئيسية جديدة هي قضية الندرة وما يرتبط بها من عنف.

إن مقولة العمل عند سارتر هي أولا ما يتيح الاتصال بين الأنا والآخر وعلى أساس من علاقات إنتاج محددة (٢). ثم تأتي فكرة استحالة الإشباع بسبب الندرة مما يعني الصراع والعنف. وقد رأينا أن استبطان الندرة، وهي مجرد واقعة عارضة، هو ما يفسر العنف الذي يتسم به التاريخ البشري كله.

(١) راجع: «بين برجسون وسارتر» ص ١٠٥

(٢) *Critique de la Raison Dialectique*, p. 186

ومعنى ذلك أن كل ما يشرع نحوه الإنسان يقوم فى نهاية الأمر على واقعة عارضة هى الندرة ، بحيث إذا انتفت الندرة أمكن عندئذ أن نتصور مجتمعاً خالياً من العنف تتحقق فيه الحرية بمعناها الحقيقى. فهل يمكن أن يتحقق مثل هذا المجتمع ؟ ليس هناك عند سارتر ما يمنع من أن تفضى عملية التجميع المستمرة فى نهاية الأمر إلى وحدة التاريخ ووحدة البشرية. أما كيف يفضى التجمع إلى الوحدة فهذا ما يشكل صعوبة لاسبيل إلى اجتنابها فى فلسفة سارتر. إن الفعل هو عمل فردى، وكثرة المصائر الفردية تبقى من حيث هى كذلك أمراً فردياً لا يتيح للتاريخ أن يمضى فى صورة حركة تجميع تبلغ غايتها . فالعالم إذن يبقى ذرياً مادمنا نلجأ إلى العمل الفردى نلتمس فيه تفسير العالم .

فإذا غضضنا النظر عن هذه الصعوبة وافترضنا أن جدل التجمع والجماعة كما عرضه سارتر يتيح إمكان الانتهاء إلى وحدة التاريخ بزغ لنا مايردنا من «نقد العقل الجدلى» إلى «الوجود والعدم» مرة ثانية؛ لأن السؤال سيكون عندئذ عن الإنسان من حيث هو شروع : هل يعود إلى القلق الوجودى، وهل يصبح الإنسان انفصالا وملاشاة دائمة كما وصفته أنطولوجيا سارتر ؟

إن هذه النتيجة تعنى على الفور أن «الوجود والعدم» كان ينبغى أن يجئ لاحقاً على «نقد العقل الجدلى» : لاحقاً زمنياً لأنه يتناول الوعى أى الوجود لاجل ذاته فى مجتمع انتهى إلى وحدة التاريخ البشرى فانتهى منه الاغتراب, ولكن لا ينبغى أن ننسى هنا أن فلسفة سارتر برمتها قد بدأت أصلا من حدس سارتر للوجود فى ذاته، وأن هذا الحدس قد كشفت عنه أول رواية ظهرت لسارتر وهى قصة «الغثيان» .

واضح أن ما عرضناه عن تحول سارتر لا ينطوى على أى نقض لقضايا «الوجود والعدم»؛ ولكنه يتخذ منظوراً جديداً يبرز على نحو أكثر تفصيلا موقف الإنسان الاجتماعى والتاريخى . صحيح أنه لا يغفل العمل الفردى

praxis ولا يغض من قيمته . ولكنه يرى أنه مشروط بنسق من العلاقات الاجتماعية ولا يتاح للإنسان أن يتغير أو يتعدل إلا فى نطاق هذا النسق. وإذا كان هذا المنظور الاجتماعى لاسيما فى جانبه الاقتصادى هو الوحيد الذى اقتصرت عليه الماركسية المعاصرة فيما يرى سارتر، مما انطوى على إهمالها للموجود البشرى ، فإن امتياز سارتر يكمن فى التأكيد على اهتمامه أيضاً بالبعد الأنطولوجى داخل الإطار الاجتماعى. فهل أراد سارتر بذلك أن يعيد للماركسية الحياة أم أن يفجرها من الداخل ؟

* * *

ترجمة نص من كتاب جان ـ بول سارتر

نقد العقل الجدلي (١)

الجزء الأول

نظرية المجموعات العملية

مسائل منهجية

خاتمة (من صفحة ١٠١ إلى صفحة ١١١)

لقد تأدى بعض الأيديولوجيين ، منذ كيركجارد ، فى محاولتهم التمييز بين الوجود والمعرفة ، إلى أن يصفوا على نحو أفضل ما يمكن أن نسميه « المنطقة الأنطولوجية» للموجودات . ومن المسلم به ، دون استباق الحكم بموجب معطيات علم النفس الحيوانى وعلم النفس البيولوجى، أن الحضور ـ فى ـ العالم، الذى يصفه هؤلاء الأيديولوجيون ، يسم قطاعاً من العالم الحيوانى — وربما يصف جملة هذا القطاع . ولكن الإنسان يشغل بالنسبة لنا مكاناً متميزاً فى هذا الكون الحى . أولا : لأنه يمكنه أن يكون تاريخياً (٢) ، أى أن يعرف دون انقطاع بواسطة البراكسيا الخاصة به خلال التغيرات التى يعانيها أو التى تثار واستبطانها ثم التعدى ذاته للعلاقات المستبطنة .ولأنه بعد ذلك يتميز متصفاً بأنه الموجود الذى هو نحن . وفى هذه الحالة

(١) أصدرته دار جاليمار عام ١٩٦٠ :

(٢) لا ينبغى تعريف الانسان بالتاريخية ــ بما أنه توجد مجتمعات بغير تاريخ ــ وإنما بالامكانية الدائمة لأن يحيا تاريخيا التصدعات التى تقلب أحيانا مجتمعات التكرار . هذا التعريف هو بالضرورة تعريف بعدى ، أي أنه ينشأ فى قلب مجتمع تاريخى، وأنه فى ذاته نتيجة للتحولات الاجتماعية . ولكنه يعود لينطبق على مجتمعات بغير تاريخ على نفس النحو الذى بموجبه يعود التاريخ نفسه الى هذه المجتمعات لكى يحولها ــ أولا من الخارج ثم بعد ذلك فى استبطان الخارجية وبواسطتها .

JEAN-PAUL SARTRE

CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE

TOME I

Théorie des ensembles pratiques

QUESTIONS DE MEEHODE

CONCLUSION

(p. 101 – 111)

Depuis Kierkegaard, un certain nombre d'idéologues, dans leur effort pour distinguer l'être du savoir, ont été amenés à mieux décrire ce que nous pourrions appeler la « région ontologique » des existences. Sans préjuger des données de la psychologie animale et de la psychobiologie, il va de soi que la présence-au-monde *décrite par ces idéologues caractérise un secteur — ou peut-être même l'ensemble — du monde animal. Mais, dans cet univers vivant, l'homme occupe* pour nous *une place privilégiée. D'abord parce qu'il peut être historique* [2]*, c'est-à-dire se définir sans cesse par sa propre* praxis *à travers les changements subis ou provoqués et leur intériorisation puis le dépassement même des relations intériorisées. Ensuite parce qu'il se caractérise comme* l'existant que nous sommes. *En ce cas*

2. Il ne faudrait pas définir l'homme par l'historicité — puisqu'il y a des sociétés sans histoire — mais par la possibilité permanente de vivre *historiquement* les ruptures qui bouleversent parfois les sociétés de répétition. Cette définition est nécessairement *a posteriori*, c'est-à-dire qu'elle naît au sein d'une société historique et qu'elle est en elle-même le résultat de transformations sociales. Mais elle revient s'appliquer sur les sociétés sans histoire de la même manière que l'histoire elle-même revient sur celles-ci pour les transformer — d'abord, par l'extérieur et ensuite, dans et par l'intériorisation de l'extériorité.

يجد السائل أنه هو نفسه بالضبط المسئول ، أو إذا فضلنا ، أن الحقيقة الإنسانية هي الموجود الذي يثار في وجوده إشكال وجوده . ومن المسلم به أن هذا « الموجود - موضع - التساؤل » يجب أن يعتبر نفسه بوصفه تحديداً للبراكسيا ، وأن المعارضة النظرية لا تتدخل إلا باعتبارها لحظة مجردة من السياق الشامل . وفضلا عن ذلك فإن المعرفة ذاتها هي بالإكراه عملية : فإنها تغير المعروف . لا بمعنى العقلانية الكلاسيكية . ولكنها كالتجربة في الفيزياء الصغرى ، تحوّل بالضرورة موضوعها .

وإذ نقتصر على أن ندرس ، في القطاع الأنطولوجي ، هذا الموجود المميز (مميز بالنسبة لنا) الذي هو الإنسان ، فمن المسلم به أن الوجودية تضع هي نفسها مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة التي نجمعها تحت اسم الأنثروبولوجيا. وبالرغم من أن مجال الوجودية التطبيقي هو نظرياً أوسع ، فإنها عين الأنثروبولوجيا ، من حيث إنها تسعى لأن تعطي لنفسها أساساً . لنلاحظ ، في الواقع ، أن المشكلة هي نفسها التي كان يعرفها هوسرل بخصوص العلوم بصفة عامة : فالميكانيكية الكلاسيكية مثلا، تستعمل المكان والزمان بوصفهما أوساطاً متجانسة ومتصلة ، ولكنها لا تتساءل عن الزمان ، ولا عن المكان ، ولا عن الحركة . وعلى نفس النحو إن علوم الإنسان لا تتساءل عن الإنسان: فهي تدرس تطور الوقائع الإنسانية وعلاقاتها ، ويبدو الإنسان كوسط له دلالة (يتحدد عن طريق الدلالات) تتكون فيه وقائع خاصة (بناءات مجتمع ما ، وجماعة ما ، وتطور مؤسسات ، الخ .) . وهكذا عندما افترضنا أن التجربة قد أعطتنا المجموعة الكاملة للوقائع الخاصة بجماعة أيا كانت، وأن الأنظمة الأنثروبولوجية قد أعادت ربط هذه الوقائع بواسطة علاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن « الحقيقة الإنسانية » لم تعد في متناولنا ، من حيث هي كذلك ، أكثر مما في متناولنا المكان الخاص بالهندسة أو الميكانيكا ، بموجب هذا السبب الأساسي وهو أن البحث لا يهدف إلى كشفه ، وإنما إلى إقامة قوانين وإلى إيضاح علاقات وظيفية أو مدارج .

le questionneur se trouve être précisément le questionné, ou, si l'on préfère, la réalité humaine est l'existant dont l'être est en question dans son être. Il va de soi que cet « être-en-question » doit se prendre comme une détermination de la praxis *et que la contestation théorique n'intervient qu'à titre de moment abstrait du processus total. Au reste la connaissance même est forcément pratique : elle change le connu. Non pas au sens du rationalisme classique. Mais comme l'expérience, en microphysique, transforme nécessairement son objet.*

En se réservant d'étudier, dans le secteur ontologique, cet existant privilégié (privilégié pour nous*) qu'est l'homme, il va de soi que l'existentialisme pose lui-même la question de ses relations fondamentales avec l'ensemble des disciplines, qu'on réunit sous le nom* d'anthropologie. *Et — bien que son champ d'application soit théoriquement plus large — il est l'anthropologie elle-même, en tant qu'elle cherche à se donner un fondement. Notons, en effet, que le problème est celui-là même que Husserl définissait à propos des sciences en général : la mécanique classique, par exemple,* utilise *l'espace et le temps comme des milieux homogènes et continus mais elle ne* s'interroge *ni sur le temps, ni sur l'espace, ni sur le mouvement. De la même façon, les sciences de l'homme* ne s'interrogent pas *sur l'homme : elles étudient le développement et les relations des faits humains et l'homme apparaît comme un milieu signifiant (déterminable par des significations) dans lequel des faits particuliers (structures d'une société, d'un groupe, évolution des institutions, etc.) se constituent. Ainsi, quand nous supposerions que l'expérience nous aurait donné la collection complète des faits concernant un groupe quelconque et que les disciplines anthropologiques auraient relié ces faits par des rapports objectifs et rigoureusement définis, la « réalité humaine » ne nous serait pas plus accessible, en tant que telle, que l'espace de la géométrie ou de la mécanique, par cette raison fondamentale que la recherche ne vise pas à la dévoiler mais à constituer des lois et à mettre au jour des relations fonctionnelles ou des processus.*

ولكن في الحدود التي ترى فيها الأنثروبولوجيا، في لحظة معينة من تطورها، أنها تنكر الإنسان (عن طريق الرفض المنهجي للتجسيم) أو أنها تفترضه (كما يفعل الإتنولوجي في كل آن)، فإنها تعلن ضمناً أنها تعرف ماهو وجود الحقيقة الإنسانية. وما بين الإتنولوجي وعالم الاجتماع — الذى لا يكون التاريخ فى الأغلب بالنسبة له سوى الحركة التي تفسد نظام الخطوط — وبين المؤرخ — الذى يكون الاستمرار ذاته للبناءات بالنسبة له هو التغير الدائم — من فارق جوهرى وتعارض إنما يستمد أصله لا من تنوع المناهج [1] بقدر ما يستمده من تناقض أكثر عمقاً يمس المعنى ذاته للحقيقة الإنسانية. وإذا كانت الأنثروبولوجيا يلزم أن تكون كلا منظماً، فإنه يجب عليها أن تتخطى هذا التناقض — الذى لا يكمن أصله فى المعرفة وإنما فى الواقع ذاته — وأن تقوم بذاتها كأنثروبولوجيا بنائية وتاريخية.

وعملية التكامل هذه تكون سهلة إذا أمكننا أن نضع شيئاً ما مثل الماهية الإنسانية، أى مجموعاً ثابتاً للتحديدات يمكننا ابتداء منها أن نعين مكاناً محدداً للموضوعات المدروسة. ولكن الاتفاق تام بين معظم الباحثين بصدد هذه النقطة، من أن تنوع الجماعات — منظوراً إليها من وجهة نظر متزامنة — وتطور الخصائص اللغوية للمجتمعات يمنع إقامة الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية. ويكون من المستحيل العثور على «طبيعة إنسانية» مشتركة للموريا — مثلا — وللإنسان التاريخى لمجتمعاتنا المعاصرة. ولكن على العكس من ذلك يقوم أو يمكن أن يقوم تواصل حقيقى — وفى مواقف معينة — فهم متبادل بين موجودات متمايزة على هذا النحو (مثلا بين الاتنولوجى وبين صغار الموريا الذين يتكلمون عن إحدى مقدساتهم). ولكى تأخذ حركة الأنثروبولوجيا فى الاعتبار هاتين السمتين المتعارضتين (لا توجد طبيعة مشتركة، والتواصل ممكن دائماً) فإنها تثير من جديد وتحت صورة جديدة «أيديولوجيا» الوجود.

---

(١) وفى الأنثروبولوجيا العقلية يمكن أن تكون متسقة ومندمجة.

Mais, dans la mesure où l'anthropologie, à un certain moment de son développement, s'aperçoit qu'elle nie l'homme (par refus systématique de l'anthropomorphisme) ou qu'elle le présuppose (comme l'ethnologue le fait à chaque instant), elle réclame implicitement de savoir quel est l'être *de la réalité humaine. Entre un ethnologue ou un sociologue — pour qui l'histoire n'est trop souvent que le mouvement qui dérange les lignes — et un historien — pour qui la permanence même des structures est perpétuel changement — la différence essentielle et l'opposition tirent beaucoup moins leur origine de la diversité de méthodes* [1] *que d'une contradiction plus profonde qui touche au sens même de la réalité humaine. Si l'anthropologie doit être un tout organisé, elle doit surmonter cette contradiction — dont l'origine ne réside pas dans un* Savoir *mais dans la réalité elle-même — et se constituer d'elle-même comme anthropologie structurelle* et *historique.*

Cette tâche d'intégration serait facile si l'on pouvait mettre au jour quelque chose comme une essence humaine, *c'est-à-dire un ensemble fixe de déterminations à partir desquelles on pourrait assigner une place définie aux objets étudiés. Mais, l'accord est fait sur ce point entre la plupart des chercheurs, la diversité des groupes — envisagés du point de vue synchronique — et l'évolution diachronique des sociétés interdisent de fonder l'anthropologie sur un savoir conceptuel. Il serait impossible de trouver une « nature humaine » commune aux Muria — par exemple — et à l'homme historique de nos sociétés contemporaines. Mais inversement une communication réelle et, dans certaines situations, une compréhension réciproque s'établissent ou peuvent s'établir entre des existants aussi distincts (par exemple entre l'ethnologue et les jeunes Muria qui parlent de leur* gothul*). C'est pour tenir compte de ces deux caractères opposés (pas de* nature *commune, communication toujours possible) que le mouvement de l'anthropologie suscite à nouveau et sous une forme neuve « l'idéologie » de l'existence.*

1. Dans une anthropologie rationnelle, elles pourraient être coordonnées et intégrées.

وهذه فى الواقع تعتبر أن الحقيقة الإنسانية، فى النطاق الذى تصنع نفسها فيه ، تفلت من المعرفة المباشرة . إن تحديات الشخص لا تظهر إلا فى مجتمع ينشأ دون انقطاع بتعيين عمل لكل واحد من أعضائه ، ورابطة بإنتاج عمله وعلاقات إنتاج مع الأعضاء الآخرين، وبتعيين الكل فى حركة دائمة للتجميع . ولكن هذه التحديدات ذاتها يدعمها ويستبطنها ويحياها (قبولا أو رفضاً) مشروع شخصى له سمتان أساسيتان: فهو لا يمكنه بأية حال أن يتحدد بواسطة تصورات، وهو يكون دائماً ، من حيث هو مشروع إنسانى، قابلا للفهم (عن حق إن لم يكن فى الواقع). وتوضيح هذا الفهم لا يؤدى مطلقاً إلى العثور على المعانى المجردة التى يمكن لتنظيمها أن يعيده إلى المعرفة التصورية، وإنما يؤدى إلى أن يحدث ثانية، هو نفسه، الحركة الجدلية التى تمضى من المعطيات التى نعانيها وترتفع إلى النشاط ذات الدلالة. هذا الفهم الذى لا يتميز عن البراكسيا هو فى الوقت ذاته الوجود المباشر (بما أنه يحدث بوصفة حركة الفعل) وأساس معرفة غير مباشرة للوجود (بما أنه يشمل وجود الآخر) .

وينبغى أن نفهم من المعرفة غير المباشرة أنها تعنى نتيجة التأمل فى الوجود . وهذه المعرفة هى غير مباشرة، بمعنى أن جميع تصورات الأنثروبولوجيا، أياً كانت ، تفترضها دون أن تكون المعرفة ذاتها موضوعاً للتصورات. وأيا كان النظام الذى نواجهه فإن أكثر معانيه بساطة لن يكون مفهوماً دون أن نفهم مباشرة المشروع الذى يضمها ، والسلبية كقاعدة للمشروع ، والتجاوز إ خارج-الذات بالارتباط مع الآخر-غير- الذات والآخر-غير-الإنسان، والتعدى كتوسط بين المعطى الذى نعانيه والدلالة العملية، وأخيراً الحاجة كوجود-خارج-عن- الذات - فى العالم لكائن عضوى عملى [1] . وعبثاً نسعى لأن نحجبه بواسطة وضعية آلية ، و «جشطالتية» شيئية : فإنه يبقى ويدعم الحديث. إن

(١) لا يتعلق الأمر بانكار الأسبقية للحاجة . ونحن نذكرها الأخيرة ، بالعكس ، لنشير الى أنها تتخص فى ذاتها كل البناءات الوجودية • ان الحاجة فى تطورها الكامل هى تجاوز ونفى (نفى النقص من حيث انه يظهر كنقص يسعى لانكار ذاته) وبالتالى مجاوزة - نجاه (شروع ابتدائى) •

Celle-ci, en effet, considère que la réalité humaine, dans la mesure où elle se fait, échappe au savoir direct. Les déterminations de la personne n'apparaissent que dans une société qui se construit sans cesse en assignant à chacun de ses membres un travail, un rapport au produit de son travail et des relations de production avec les autres membres, le tout dans un incessant mouvement de totalisation. Mais ces déterminations elles-mêmes sont soutenues, intériorisées et vécues (dans l'acceptation ou le refus) par un projet personnel *qui a deux caractères fondamentaux : il ne peut en aucun cas se définir par des concepts; en tant que projet* humain *il est toujours* compréhensible *(en droit sinon en fait).* Expliciter *cette compréhension ne conduit nullement à trouver les notions abstraites dont la combinaison pourrait la restituer dans le Savoir conceptuel mais à reproduire soi-même le mouvement dialectique qui part des données subies et s'élève à l'activité signifiante. Cette compréhension qui ne se distingue pas de la* praxis *est à la fois l'existence immédiate (puisqu'elle se produit comme le mouvement de l'action) et le fondement d'une connaissance indirecte de l'existence (puisqu'elle comprend l'ex-istence de l'autre).*

Par connaissance indirecte, il faut entendre le résultat de la réflexion sur l'existence. Cette connaissance est indirecte en ce sens qu'elle est présupposée par tous les concepts de l'anthropologie, quels qu'ils soient, sans faire elle-même l'objet de concepts. Quelle que soit la discipline envisagée, ses notions les plus élémentaires seraient incompréhensibles *sans* l'immédiate compréhension *du* projet *qui les sous-tend, de la négativité comme base du projet, de la transcendance comme existence hors-de-soi en relation avec l'Autre-que-soi et l'Autre-que-l'homme, du dépassement comme médiation entre le donné subi et la signification pratique, du* besoin *enfin comme être-hors-de-soi-dans-le-monde d'un organisme pratique* [1]. *Vainement cherche-t-on à la masquer par un positivisme mécaniste, par un « gestaltisme » chosiste : elle demeure et soutient le discours. La dialec-*

1. Il ne s'agit pas de nier la priorité fondamentale du besoin; nous le citons en dernier, au contraire, pour marquer qu'il résume en lui toutes les structures existentielles. Dans son plein développement le besoin est transcendance et négativité (négation de négation en tant qu'il se produit comme manque cherchant à se nier) donc *dépassement-vers* (pro-jet rudimentaire).

الجدل ذاته – الذى لا يمكن أن يخلق موضوع تصورات ، لأن حركته تولدها وتفضها جميعها – لا يبدو ، كتاريخ وكعقل تاريخى ، إلا على أساس من الوجود ، لأنه هو بذاته تطور للبراكسيا ، والبراكسيا لا يمكن بذاتها تصورها من غير الحاجة والتجاوز والمشروع . إن نفس استخدام هذه الألفاظ للدلالة على الوجود فى بناءات انكشافة يبين لنا أنه يقبل الإشارة إليه . ولكن علاقة الإشارة بالمشار إليه لا يمكن تصورها ، هنا ، فى صورة دلالة عملية : فالحركة الدالة – من حيث إن اللغة هى فى الوقت عينه اتجاه مباشر لكل واحد بالارتباط مع الآخرين وإنتاج إنسانى – هى فى ذاتها مشروع . وهذا يعنى أن المشروع الوجودى سيكون فى الكلمة التى تشير إليه ، لا بوصفه المشار إليه – الذى هو ، من حيث المبدأ ، فى الخارج – وإنما بوصفه أساسه الأصلى ونفس بنائه . وليس من شك فى أن نفس كلمة اللغة لها دلالة تصورية : فيمكن لجزء من اللغة أن يدل على الكل على نحو تصورى . ولكن اللغة ليست فى الكلمة كالواقع الذى يؤسس كل تسمية . إنها بالأحرى العكس ، وكل كلمة هى اللغة كلها . إن كلمة « مشروع » تدل أصلا على اتجاه إنسانى معين (فنحن « نصنع » مشروعات) من شأنه أن يفترض الشروع والبناء الوجودى كأساس له . وهذه الكلمة ، من حيث هى كلمة ، ليست هى نفسها ممكنة إلا بوصفها تحقيقاً خاصاً للحقيقة الإنسانية من حيث هى شروع . وبهذا المعنى فهى لا تظهر بذاتها المشروع الذى يبزغ عنها إلا على نحو ما تحتفظ البضائع فى نفسها بالعمل البشرى الذى أنتجها وتحيله إلينا (١) .

بيد أن الأمر يتعلق هنا بسياق عقلى تماماً : ففى الواقع إن الكلمة ، بالرغم من أنها تشير على نحو تراجعى إلى فعلها ، فإنها تحيل إلى الفهم الأساسى للحقيقة الإنسانية فى كل واحد وفى الجميع . وهذا الفهم ، الذى هو دائماً بالفعل ، يكون معطى فى كل براكسيا (فردية

---

(١) وينبغى أن يكون هذا أول الأمر – فى مجتمعنا – فى صورة جعل الكلمة تميمة سحرية .

tique elle-même — qui ne saurait faire l'objet des concepts, parce que son mouvement les engendre et les dissout tous — n'apparaît, comme Histoire et comme Raison historique, que sur le fondement de l'existence, car elle est par elle-même le développement de la praxis *et la* praxis *est en elle-même inconcevable sans le* besoin, *la* transcendance, *et le* projet. *L'utilisation même de ces vocables pour désigner l'existence dans les structures de son dévoilement nous indique qu'elle est susceptible de* dénotation. *Mais le rapport du signe au signifié ne peut être conçu, ici, dans la forme d'une signification empirique : le mouvement signifiant — en tant que le langage est à la fois une attitude immédiate de chacun par rapport à tous et un produit humain — est lui-même projet. Cela signifie que le projet existentiel sera dans le mot qui le dénotera, non comme le signifié — qui, par principe, est* dehors *— mais comme son fondement originel et sa structure même. Et, sans doute, le mot même de* langage *a une signification conceptuelle : une partie du langage peut désigner le tout conceptuellement. Mais le langage n'est pas dans le mot comme la réalité qui fonde toute nomination; c'est plutôt le contraire et tout mot est tout le langage. Le mot « projet » désigne originellement une certaine attitude humaine (on « fait » des projets) qui suppose comme son fondement le pro-jet, structure existentielle; et ce mot, en tant que mot, n'est lui-même possible que comme effectuation particulière de la réalité humaine en tant qu'elle est pro-jet. En ce sens il ne manifeste par lui-même le projet dont il émane qu'à la façon dont la marchandise retient en elle et nous renvoie le travail humain qui l'a produite* [1].

Cependant il s'agit ici d'un processus parfaitement rationnel : en effet le mot, bien qu'il désigne régressivement son acte, renvoie à la compréhension fondamentale de la réalité humaine en chacun et en tous; et cette compréhension, toujours actuelle, est donnée dans toute praxis *(indivi-*

1. Et cela doit être d'abord — dans notre société — sous forme de fétichisation du mot.

أو جماعية) وإن كان فى صورة غير منهجية . وهكذا فإن الكلمات — حتى تلك التى لا تحاول الإحـــالة على نحو تراجعى إلى الفعل الجدلى الأساسى — تحتوى على إشارة تراجعية تحيل إلى فهم هذا الفعل . وتلك التى تحاول أن تكشف على نحو صريح عن البناءات الوجودية تقتصر على الإشارة على نحو تراجعى إلى الفعل الانعكاسى من حيث إنه بناء للوجود وإجراء عملى ينجزه الوجود على نفسه . إن اللامعقولية الأصلية للمحاولة الكيركجاردية تختفى تماماً ليحل محلها ما هو مضاد للتعقلية . والتصور ، فى الواقع ، يتجه إلى الموضوع (سواء أكان هذا الموضوع خارج الإنسان أم فيه) ، ولهذا السبب بالذات ، يكون معرفة عقلية [1] . وبعبارة أخرى إن الإنسان، فى اللغة ، يشير إلى نفسه من حيث هو موضوع للإنسان. ولكن فى محاولة العثور ثانية على مصدر كل علامة ، وبالتالى كل موضوعية ، تعود اللغة على ذاتها لكى تشير إلى لحظات من الفهم يكون دائماً بالفعل بما أنه ليس شيئاً آخر سوى الوجود ذاته. ونحن إذا أعطينا أسماء لهذه اللحظات ، فإننا لا نحولها إلى معرفة — بما أن هذه تخص الباطن وما سوف نطلق عليه من بعد القصور الذاتى - العملى — ولكننا نعين المسار الشامل من القوة إلى الفعل بواسطة إشارات تحيل فى آن واحد إلى الممارسة الانعكاسية وإلى محتوى الانعكاس المدرك . إن الحاجة والسلب والمجاوزة والمشروع والتجاوز تكون فى الواقع كلا تركيبياً حيث تحتوى كل لحظة معينة على جميع اللحظات الأخرى . وهكذا يمكن للإجراء التأملى — من حيث هو فعل مفرد وله زمن — أن يتكرر بغير نهاية برمته فى كل سياق جدلى سواء أكان فردياً أم جماعياً .

ولكن هذا الإجراء التأملى لن تكون به حاجة لأن يتكرر وسوف

---

(١) والخطأ هنا سيكون الاعتقاد بأن الفهم يحيل الى الموضوعى • لأن موضوعى وذاتى هما سمتان متعارضتان ومكملتان للانسان من حيث هو موضوع معرفة • وفى الواقع ان الأمر يتعلق بالفعل ذاته من حيث هو فعل ، أى متميز من حيث المبدأ عن النتائج (الموضوعية والذاتية) التى يؤدى اليها •

duelle ou collective) quoique dans une forme non systématique. Ainsi les mots — même ceux qui ne tentent pas de renvoyer régressivement à l'acte dialectique fondamental — contiennent une indication régressive qui renvoie à la compréhension de cet acte. Et ceux qui tentent de dévoiler explicitement les structures existentielles se bornent à dénoter régressivement l'acte réflexif en tant qu'il est une structure de l'existence et une opération pratique que l'existence effectue sur elle-même. L'irrationalisme originel de la tentative kierkegaardienne disparaît entièrement pour faire place à l'anti-intellectualisme. Le concept, en effet, vise l'objet (que cet objet soit hors de l'homme ou en lui) et, précisément pour cela, il est Savoir intellectuel [2]. Dans le langage, autrement dit, l'homme se désigne en tant qu'il est l'objet de l'homme. Mais dans l'effort pour retrouver la source de tout signe et par conséquent, de toute objectivité, le langage se retourne sur lui-même pour indiquer les moments d'une compréhension perpétuellement en acte puisqu'elle n'est rien d'autre que l'existence elle-même. En donnant des noms à ces moments, on ne les transforme pas en Savoir — puisque celui-ci concerne l'interne et ce que nous appellerons plus loin le pratico-inerte — mais on jalonne l'actualisation compréhensive par des indications qui renvoient simultanément à la pratique réflexive et au contenu de la réflexion compréhensive. Besoin, négativité, dépassement, projet, transcendance forment en effet une totalité synthétique où chacun des moments désignés contient tous les autres. Ainsi l'opération réflexive — en tant qu'acte singulier et daté — peut être indéfiniment répétée. Par là-même, la dialectique s'engendre indéfiniment tout entière dans chaque processus dialectique, qu'il soit individuel ou collectif.

Mais cette opération réflexive n'aurait nul besoin d'être répétée et se

2. L'erreur serait, ici, de croire que la compréhension renvoie au *subjectif*. Car *subjectif* et *objectif* sont deux caractères opposés et complémentaires de l'homme *en tant qu'objet de savoir*. En fait, il s'agit de l'action elle-même *en tant qu'elle est action*, c'est-à-dire distincte par principe des résultats (objectifs et subjectifs) qu'elle engendre.

يتحول إلى معرفة صورية إذا كان يمكن لمحتواه أن يوجد بنفسه وأن ينفصل عن الأفعال العينية التاريخية والمحددة بدقة بواسطة الموقف . إن الدور الحقيقى «لأيديولوجيات الوجود» ليس هو وصف «حقيقة إنسانية» مجردة لم توجد إطلاقاً، وإنما هو تذكير الأنثروبولوجيا دون انقطاع بالبعد الوجودى للسياق المدروس. إن الأنثروبولوجيا لا تدرس سوى موضوعات . والإنسان هو الموجود الذى عن طريقه يكتسب الإنسان سمة التحول - إلى - موضوع . ولن تستحق الأنثروبولوجيا اسمها إلا إذا أبدلت بدراسة الموضوعات الإنسانية موضوعات السياقات المختلفة للتحول - إلى - موضوع . ودورها هو أن تقيم معرفتها على اللا - معرفة العقلية والفاهمة، أى أن التجميع التاريخى لن يكون ممكناً إلا إذا فهمت الأنثروبولوجيا نفسها بدلا من أن تجهل ذاتها. إن فهم الذات وفهم الآخر والوجود والفعل هو حركة واحدة بعينها تؤسس المعرفة المباشرة والتصورية على المعرفة اللامباشرة والفاهمة ، ولكن دون أن تترك إطلاقاً ما هو عينى ، أى التاريخ ، أو بتعبير أكثر دقة هو حركة تفهم ما تعرفه. هذا الذوبان الدائم للتعقل فى الفهم ، وبالعكس الهبوط الدائم الذى يدخل الفهم فى التعقل بوصفه بعداً للا - معرفة العقلية فى قلب المعرفة ، إنما هو عين ازدواج الدلالة لنظام لا يكون فيه السائل والسؤال والمسئول سوى شئ واحد .

هذه الاعتبارات تسمح بأن نفهم لم يمكننا أن نعلن فى الوقت نفسه أننا على اتفاق مع الماركسية وأن نحتفظ موقتاً باكتفاء الأيديولوجية الوجودية . وفى الواقع ليس ثمة شك فى أن الماركسية تبدو اليوم بوصفها الأنثروبولوجيا الوحيدة الممكنة التى يلزم أن تكون تاريخية وبنائية معاً . وهى الوحيدة ، فى الوقت ذاته ، التى تتناول الإنسان فى مجموعه أى ابتداء من مادية حالته . ولا أحد يمكنه أن يقترح عليها نقطة انطلاق أخرى لأن هذا يعنى تقديم إنسان آخر إليها كموضوع لدراستها . ونحن نكتشف داخل حركة الفكر الماركسى شقاً ، إلى حد أن الماركسية تميل ، رغماً عنها، إلى حذف السائل من بحثها وإلى أن تجعل من المسئول موضوع معرفة مطلقة . والمعانى نفسها التى يستخدمها

transformerait en un savoir formel si son contenu pouvait exister par soi-même et se séparer des actions concrètes, historiques et rigoureusement définies par la situation. Le véritable rôle des « idéologies de l'existence » n'est pas de décrire une abstraite « réalité humaine » qui n'a jamais existé, mais de rappeler sans cesse à l'anthropologie la dimension existentielle des processus étudiés. L'anthropologie n'étudie que des objets. Or, l'homme est l'être par qui le devenir-objet vient à l'homme. L'anthropologie ne méritera son nom que si elle substitue à l'étude des objets humains celle des différents processus du devenir-objet. Son rôle est de fonder son savoir sur le non-savoir rationnel et compréhensif, c'est-à-dire que la totalisation historique ne sera possible que si l'anthropologie se comprend au lieu de s'ignorer. Se comprendre, comprendre l'autre, exister, agir : un seul et même mouvement qui fonde la connaissance directe et conceptuelle sur la connaissance indirecte et compréhensive, mais sans jamais quitter le concret, c'est-à-dire l'histoire ou, plus exactement, qui comprend ce qu'il sait. Cette perpétuelle dissolution de l'intellection dans la compréhension et, inversement, la perpétuelle redescente qui introduit la compréhension dans l'intellection comme dimension de non-savoir rationnel au sein du savoir, c'est l'ambiguïté même d'une discipline dans laquelle le questionneur, la question et le questionné ne font qu'un.

Ces considérations permettent de comprendre pourquoi nous pouvons à la fois nous déclarer en accord profond avec la philosophie marxiste et maintenir provisoirement l'autonomie de l'idéologie existentielle. Il n'est pas douteux en effet que le marxisme apparaisse aujourd'hui comme la seule anthropologie possible qui doive être à la fois historique et structurelle. C'est la seule, en même temps, qui prenne l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire à partir de la matérialité de sa condition. Nul ne peut lui proposer un autre point de départ car ce serait lui offrir un autre homme comme objet de son étude. C'est à l'intérieur du mouvement de pensée marxiste que nous découvrons une faille, dans la mesure où, en dépit de lui-même, le marxisme tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l'objet d'un Savoir absolu. Les notions même qu'utilise la

البحث الماركسي ليصف مجتمعنا التاريخي — استغلال ، اغتراب ، عمل تمائم ، تشيؤ ، الخ — هي بالدقة تلك التي تحيل على نحو أكثر مباشرة إلى البناءات الوجودية . إن نفس معنى البراكسيا ومعنى الجدل — المرتبطان على نحو لا يقبل الانفصال — يتعارضان مع الفكرة العقلية عن المعرفة . ولكي نصل إلى النقطة الرئيسية ، إن العمل ، بما أنه إعادة تكوين الإنسان لحياته ، لا يمكن أن يحتفظ بأي معنى إذا كان بناؤه الأساسي ليس هو أن يشرع . وابتداء من هذا النقص — الذي يتعلق بالحدث التاريخي وليس بنفس مبادئ المذهب — يجب على الوجودية، في قلب الماركسية وانطلاقاً من نفس المعطيات، ومن نفس المعرفة، أن تحاول بدورها — وليكن هذا بصفة تجربة — التفسير الجدلي للتاريخ . إنها لا تطرح شيئاً للبحث مرة ثانية، سوى حتمية آلية ليست بالضبط ماركسية وقد أدخلت من الخارج إلى هذه الفلسفة الجامعة . إنها تريد ، هي الأخرى، أن تضع الإنسان في طبقته وفي الصراعات التي تجعله في مواجهة الطبقات الأخرى ابتداء من نمط الإنتاج وعلاقاته . ولكنها تستطيع محاولة هذا «الموقف» ابتداء من الوجود، أي من الفهم. إنها تجعل من نفسها تساؤلا وسؤالا بقدر ما هي سائل . إنها لا تعارض الفردية اللا معقولة للفرد بالمعرفة الكلية ، كما يعارض كيركجارد هيجل. ولكنها تبغي في المعرفة ذاتها وفي كلية التصورات أن تعيد إدخال التفرد الذي لا يمكن تعديه للمغامرة البشرية .

هكذا يمثل فهم الوجود بوصفه الأساس البشري للأنثروبولوجيا الماركسية . ومع ذلك يلزم ، في هذا المجال ، التحرز من خلط فادح للنتائج . ففي الواقع في نظام المعرفة ، تعرض أولا المعارف الخاصة بالمبدأ أو أسس البناء العلمي ، حتى إذا ظهرت — وغالباً ما يكون الأمر كذلك — لاحقة على التحديدات التجريبية . ونحن نستنبط منها تحديدات المعرفة على نفس النحو الذي تقيم عليه بناء بعد أن نتثبت من أسسه . ولكن الأساس نفسه هو معرفة ، وإذا أمكننا أن نستنبط منه بعض قضايا سبق أن ضمنتها التجربة ، فذلك أننا قد استنتجناه ابتداء منها بوصفه الفرض الأكثر عمومية . وعلى العكس من ذلك إن

recherche marxiste pour décrire notre société historique — exploitation, aliénation, fétichisation, réification, etc. — sont précisément celles qui renvoient le plus immédiatement aux structures existentielles. La notion même de praxis *et celle de dialectique — inséparablement liées — sont en contradiction avec l'idée intellectualiste d'un savoir. Et, pour arriver au principal, le* travail, *autant que reproduction par l'homme de sa vie, ne peut conserver aucun sens si sa structure fondamentale n'est pas de pro-jeter. A partir de cette carence — qui tient à l'*événement *et non aux principes mêmes de la doctrine — l'existentialisme, au sein du marxisme et partant des mêmes données, du même Savoir, doit tenter à son tour — fût-ce à titre d'expérience — le déchiffrement dialectique de l'Histoire. Il ne remet rien en question, sauf un déterminisme mécaniste qui n'est précisément pas marxiste et qu'on a introduit du dehors dans cette philosophie totale. Il veut, lui aussi, situer l'homme dans sa classe et dans les conflits qui l'opposent aux autres classes à partir du mode et des relations de production. Mais il peut tenter cette « situation », à partir de l'*existence, *c'est-à-dire de la compréhension; il se fait questionner et question en tant que questionneur; il n'oppose pas, comme Kierkegaard à Hegel, la singularité irrationnelle de l'individu au Savoir universel. Mais il veut dans le Savoir même et dans l'universalité des concepts réintroduire l'indépassable singularité de l'aventure humaine.*

Ainsi la compréhension de l'existence se présente comme le fondement humain de l'anthropologie marxiste. Toutefois, en ce domaine, il faut se garder d'une confusion lourde de conséquences. En effet, dans l'ordre du Savoir, les connaissances de principe ou les fondements d'un édifice scientifique, même lorsqu'elles sont apparues — ce qui est ordinairement le cas — postérieurement aux déterminations empiriques, sont exposées d'abord; et l'on déduit d'elles les déterminations du Savoir de la même manière que l'on construit un bâtiment après avoir assuré ses fondations. Mais c'est que le fondement lui-même est connaissance et si l'on peut en déduire certaines propositions déjà garanties par l'expérience, c'est qu'on l'a induit à partir d'elles comme l'hypothèse la plus générale. Par contre le fonde-

أساس الماركسية ، بوصفها أنثروبولوجيا تاريخية وبنائية ، هو الإنسان نفسه ، من حيث إن الوجود البشرى وفهم ما هو بشرى ليسا قابلين للانفصال، إن المعرفة الماركسية ، تاريخياً ، تحدث أساسها فى لحظة معينة من تطورها ، وهذا الأساس يظهر مقنعاً : إنه لا يظهر باعتباره الأسس العملية للنظرية ولكن بوصفه ما يرفض من حيث المبدأ كل معرفة نظرية . وهكذا إن فردية الوجود تمثل عند كيركجارد بوصفها ما يمكث ،من حيث المبدأ ، خارج النسق الهيجلى (أى خارج المعرفة الشاملة) ، بوصفها ما لا يمكنه أبدا أن يفكر فى ذاته وإنما أن يعيش فى فعل الإيمان.فلا يمكن إذنأن نحاول المسار الجدلى لإعادةالوجود غير المعروف إلىقلب المعرفةبوصفهأساساً بما أنالاتجاهات الحاضرة—المعرفةالمثالية، والوجود الروحى— لا يمكنها أن تدعى الواحدة أو الأخرى الإخراج إلى الفعل المحسوس . وهذان الحدان يلخصان بصورة مجردة التناقض المقبل . إن تطور المعرفة الأنثروبولوجية لا يمكنه أن يؤدى عندئذإلى تركيب هذهالأوضاع الصورية . فحركة الأفكار— مثل حركة المجتمع — يلزمها أولا أن تعرض الماركسية بوصفها الصورة الوحيدة الممكنة عن معرفة عينية حقيقية . وكما لاحظنا فى البداية ، إن ماركسيةماركس، إذ تشير إلى التعارض الجدلى بين المعرفة والوجود، قد احتوت بصفة ضمنيةعلى الحاجة إلى أساس وجودىللنظرية.وفضلاعن ذلك فإنهلكى تأخذالمعانى مثل التشيؤ أو الاغتراب كل معناها ،كان يلزم أن يكون السائل والمسئول ليسا إلا واحداً .فماذا يمكن أنتكون العلاقات الإنسانيةحتى يمكن لهذهالعلاقات أن تظهر فى بعض مجتمعات محددة بوصفهاعلاقات الأشياءفيما بينها؟ إذا كان تشيؤ الروابط الإنسانية أمراً ممكنا، فذلكلأن هذه الروابط ،حتى مع تشيؤها، تتميز أساساًعن علاقات الشئ . وماذا يجب أن يكون الكائن العضوىالعملىالذى يعيد صياغة حياته بواسطة العمل ، كى يكون عمله مغترباً، وتكون أخيراً حقيقته ذاتها مغتربة، أى يعودان عليه لتحديده باعتبارهما آخرين؟ ولكن الماركسية ، الناجمة عن الصراع الاجتماعى ، كان يجب عليها ،قبل أن تعود إلى مشاكلها ، أن تضطلع كلية بدورها كفلسفة عملية ، أى

ment du marxisme, comme anthropologie historique et structurelle, c'est l'homme même en tant que l'existence humaine et la compréhension de l'humain ne sont pas séparables. Historiquement, le Savoir marxiste produit son fondement à un certain moment de son développement et ce fondement se présente masqué : il n'apparait pas comme les fondations pratiques de la théorie mais comme ce qui repousse par principe toute connaissance théorique. Ainsi la singularité de l'existence se présente chez Kierkegaard comme ce qui, par principe, se tient en dehors du système hégélien (c'est-à-dire du Savoir total), comme ce qui ne peut aucunement se penser *mais seulement se vivre dans l'acte de foi. La démarche dialectique de la réintégration de l'existence non* sue *au cœur du Savoir comme fondement ne pouvait alors être tentée puisque les attitudes en présence — Savoir idéaliste, existence spiritualiste — ne pouvaient prétendre ni l'une ni l'autre à l'actualisation concrète. Ces deux termes esquissaient dans l'abstrait la contradiction future. Et le développement de la connaissance anthropologique ne pouvait conduire alors à la synthèse de ces positions formelles : le mouvement des idées — comme le mouvement de la société — devait produire d'abord le marxisme comme seule forme possible d'un Savoir réellement concret. Et, comme nous l'avons marqué au début, le marxisme de Marx, en marquant l'opposition dialectique de la connaissance et de l'être, contenait à titre implicite l'exigence d'un fondement existentiel de la théorie. Au reste, pour que des notions comme la réification ou l'aliénation prennent tout leur sens, il eût fallu que le questionneur et le questionné ne fassent qu'un. Que peuvent être les relations humaines pour que ces relations puissent apparaître dans certaines sociétés définies comme les relations des choses entre elles? Si la réification des rapports humains est possible, c'est que ces rapports, même réifiés, sont principiellement distincts des relations de chose. Que doit être l'organisme pratique qui reproduit sa vie par le travail, pour que son travail et, finalement, sa réalité même soient aliénés, c'est-à-dire reviennent sur lui pour le déterminer* en tant qu'autres? *Mais le marxisme, né de la lutte sociale, devait, avant de revenir sur ces problèmes, assumer pleinement son rôle de philosophie pratique, c'est-*

كنظرية توضح البراكسيا الاجتماعية والسياسية. ويترتب على هذا نقص بالغ داخل الماركسية المعاصرة، أعنى أن استعمال المعانى المذكورة آنفاً – وكثير غيرها – يحيل إلى فهم للحقيقة الإنسانية منعدم. وهذا النقص ليس – كما يدعى بعض الماركسيين اليوم – فراغاً فى موضع معين، أو فجوة فى بناء المعرفة: إنه غير قابل للإدراك وحاضر فى كل مكان؛ إنه فقر دم عام.

وليس هناك أدنى شك فى أن فقر الدم العملى هذا يصبح فقر دم فى الإنسان الماركسى – أى فينا نحن، أهل القرن العشرين، بما أن إطار المعرفة الذى لا يمكن تخطيه هو الماركسية وبما أن هذه تضئ البراكسيا الفردية والجماعية الخاصة بنا، وبالتالى تحددنا فى وجودنا. حوالى عام ١٩٤٩ غطت ملصقات عديدة جدران وارسو: «السل يعطل الإنتاج». وكانت تستمد مصدرها من قرار للحكومة وكان هذا القرار يبدو صادراً عن شعور طيب. ولكن محتواها يشير بصراحة أكثر من أى ملصق آخر إلى أى حد قد أقصى الإنسان عن أنثروبولوجيا تريد أن تكون معرفة خالصة. فالسل هو موضوع معرفة عملية: فالطبيب يعرفه لكى يبرئ منه، والحزب يحدد أهميته فى بولندة بواسطة إحصائيات. ويكفى أن نعيد ربط هذه الإحصائيات بواسطة حسابات الإنتاج (التغيرات الكمية للإنتاج فى كل وحدة صناعية بالنسبة إلى عدد حالات السل) لكى نحصل على قانون من نموذج و = د(ه) حيث يلعب السل دور المتغير المستقل. ولكن هذا القانون، وهو عينه الذى يمكن أن نقرأه على هذه الملصقات الدعائية، إذ يحذف تماماً المصاب بالسل، ويأبى عليه حتى الدور الابتدائى كوسيط بين المرض وعدد المنتجات المصنوعة، يكشف عن اغتراب جديد ومزدوج: ففى مجتمع اشتراكى، فى لحظة معينة من نموه، يكون العامل مغترباً عن الإنتاج. وفى النظام النظرى ـ العملى يكون الأساس البشرى للأنثروبولوجيا مبدداً بواسطة المعرفة.

إن هذا الإبعاد للإنسان، وإخراجه من المعرفة الماركسية، هو بالتحديد الذى أوجب إحداث نهضة للفكر الوجودى خارج التجميع التاريخى للمعرفة. إن العلم الإنسانى

à-dire de théorie éclairant la praxis *sociale et politique. Il en résulte un* manque *profond à l'intérieur du marxisme contemporain, c'est-à-dire que l'usage des notions précitées — et de bien d'autres — renvoie à une compréhension de la réalité humaine qui fait défaut. Et ce manque n'est pas — comme certains marxistes le déclarent aujourd'hui — un vide localisé, un trou dans la construction du Savoir : il est insaisissable et partout présent, c'est une anémie généralisée.*

Nul doute que cette anémie pratique *devienne une anémie de l'homme marxiste — c'est-à-dire de* nous, *hommes du XX*[e] *siècle, en tant que le cadre indépassable du Savoir est le marxisme et en tant que ce marxisme éclaire notre* praxis *individuelle et collective, donc nous détermine dans notre existence. Vers 1949, de nombreuses affiches ont couvert les murs de Varsovie : « La tuberculose freine la production. » Elles tiraient leur origine de quelque décision du gouvernement et cette décision partait d'un bien bon sentiment. Mais leur contenu marque plus évidemment que n'importe quel autre, à quel point l'homme est éliminé d'une anthropologie qui se veut pur savoir. La tuberculose est objet d'un Savoir pratique : le médecin la connaît pour la guérir; le parti détermine son importance en Pologne par des statistiques. Il suffira de relier celles-ci par des calculs aux statistiques de production (variations quantitatives de la production dans chaque ensemble industriel en proportion du nombre des cas de tuberculose) pour obtenir une loi du type* $y = f(x)$ *où la tuberculose joue le rôle de variable indépendante. Mais cette loi, celle même qu'on pouvait lire sur ces affiches de propagande, en éliminant totalement le tuberculeux, en lui refusant jusqu'au rôle élémentaire de* médiateur *entre la maladie et le nombre des produits usinés, révèle une aliénation nouvelle et double : dans une société socialiste, à un certain moment de sa croissance, le travailleur est aliéné à la production; dans l'ordre théoritico-pratique le fondement humain de l'anthropologie est englouti par le Savoir.*

C'est précisément cette expulsion de l'homme, son exclusion du Savoir marxiste, qui devait produire une renaissance de la pensée existentialiste en dehors de la totalisation historique du Savoir. La science humaine se

يتحجر فى اللا إنسانى وتسعى الحقيقة - البشرية لأن تفهم ذاتها خارج العلم . ولكن التعارض يكون ، هذه المرة ، تعارضاً بين ما يتطلب مباشرة تعديه التركيبى . فالماركسية تنحل إلى أنثروبولوجيا لاإنسانية إذا لم تسترد إليها الإنسان ذاته كأساس لها. ولكن هذا الفهم، الذى ليس شيئاً آخر سوى الوجود ذاته ، ينكشف فى الوقت ذاته بواسطة الحركة التاريخية للماركسية، وبواسطة التصورات التى توضحه على نحو غير مباشر (اغتراب ، الخ) وفى الوقت نفسه بواسطة الاغترابات الجديدة التى تولد من تناقضات المجتمع الاشتراكى والتى تكشف له عن هجره ، أى عدم تناظر الوجود والمعرفة العملية . وهو لا يمكنه أن يفكر فى نفسه إلا بألفاظ ماركسية ولا أن يفهم نفسه إلا بوصفه وجوداً مغترباً ، وإلا بوصفة حقيقة - بشرية تحولت إلى شئ . إن اللحظة التى تتعدى هذا التعارض يجب أن تسترد الفهم إلى المعرفة بوصفها أساساً غير نظرى له . وبعبارة أخرى ، إن أساس الأنثروبولوجيا هو الإنسان ذاته، لا كموضوع للمعرفة العملية ولكن ككائن عضوى عملى يحدث المعرفة بوصفها لحظة من البراكسيا الخاصة به . واسترجاع الإنسان كوجود عينى ، إلى قلب أنثروبولوجيا ، بوصفة دعامتها الدائمة ، يبدو بالضرورة كمرحلة «للتحول - إلى - عالم» للفلسفة. وبهذا المعنى لا يمكن لأساس الأنثروبولوجيا أن يسبقها (لا تاريخياً ولا منطقياً) : فإذا كان الوجود يسبق فى فهمه الحر للذاته معرفة الاغتراب أو الاستغلال ، فإنه يلزم افتراض أن التطور الحر للكائن العضوى العملى قد سبق تاريخياً سقوطه وعبوديته الحاليين (وعندما يثبت هذا، فإن هذا الحق للتقدم التاريخى لن يجعلنا نتقدم أبداً فى فهمنا بما أن الدراسة التى تستعيد المجتمعات التى اختفت تتم اليوم فى ضوء وسائل فنية صناعية للإعادة وخلال الاغترابات التى تقيدنا). أو إذا تمسكنا بأسبقية منطقية فيلزم أن نفترض أن حرية المشروع يمكن أن تتلاقى فى حقيقتها التامة تحت اغترابات مجتمعنا وأنه يمكننا أن نمضى جدلياً من الوجود العينى وشاملا حريته إلى التغيرات المتنوعة التى تشوه فى المجتمع الحالى .

fige dans l'inhumain et la réalité-humaine cherche à se comprendre hors de la science. Mais, cette fois, l'opposition est de celles qui exigent directement leur dépassement synthétique. Le marxisme dégénérera en une anthropologie inhumaine s'il ne réintègre en soi l'homme même comme son fondement. Mais cette compréhension, qui n'est autre que l'existence elle-même, se dévoile à la fois par le mouvement historique du marxisme, par les concepts qui l'éclairent indirectement (aliénation, etc.) et à la fois par les nouvelles aliénations qui naissent des contradictions de la société socialiste et qui lui révèlent son délaissement, c'est-à-dire l'incommensurabilité de l'existence et du Savoir pratique. Il ne peut se penser *qu'en termes marxistes et se* comprendre *que comme existence aliénée,*

que comme réalité-humaine chosifiée. Le moment qui dépassera cette opposition doit réintégrer la compréhension dans le Savoir comme son fondement non théorique. En d'autres termes, le fondement de l'anthropologie c'est l'homme lui-même, non comme objet du Savoir pratique mais comme organisme pratique produisant le Savoir comme un moment de sa praxis. *Et la réintégration de l'homme, comme existence concrète, au sein d'une anthropologie, comme son soutien constant, apparaît nécessairement comme une étape de « devenir-monde » de la philosophie. En ce sens le fondement de l'anthropologie ne peut la précéder (ni historiquement ni logiquement) : si* l'existence *précédait dans sa libre compréhension d'elle-même la connaissance de l'aliénation ou de l'exploitation, il faudrait supposer que le libre développement de l'organisme pratique a précédé historiquement sa déchéance et sa captivité présentes (et quand cela serait établi, cette préséance historique ne nous avancerait guère dans notre compréhension puisque l'étude rétrospective de sociétés disparues se fait aujourd'hui dans l'éclairage des techniques de restitution et à travers les aliénations qui nous enchaînent). Ou, si l'on s'en tient à une priorité logique, il faudrait supposer que la liberté du projet pourrait se retrouver dans sa réalité plénière* sous *les aliénations de notre société et qu'on pourrait passer dialectiquement de l'existence concrète et comprenant sa liberté aux altérations diverses qui la défigurent dans la société présente.*

وهذا الفرض منتفي المعنى : حقاً إننا لا نستعبد الإنسان إلا إذا كان حراً. ولكن بالنسبة للإنسان التاريخي الذي يعرف نفسه ويفهم نفسه، فإن هذه الحرية العملية لا تدرك نفسها إلا كشرط دائم وعيني للعبودية، أي خلال هذه العبودية وبواسطتها باعتبارها ما يجعل الحرية ممكنة، كأساس لها. هكذا تعتمد المعرفة الماركسية على الإنسان المغترب. ولكنها إذا لم تكن تريد أن تجعل من المعرفة تميمة وأن تذيب الإنسان في معرفة اغتراباته، فإنه لا يكفي أن تصف تقدم العاصمة أو نظام الاستعمار : يلزم أن يفهم السائل كيف أن المسئول — أي هو نفسه — يوجد انحرافه، وكيف يتعداه ويغترب في هذا التعدي ذاته. يلزم أن يتعدى فكره نفسه في كل لحظة التناقض الباطني الذي يربط فهم الإنسان - الفاعل بمعرفة الإنسان - الموضوع، وأن يشتق تصورات جديدة، وتحديدات للمعرفة تنبثق من الفهم الوجودي وتنظم حركة محتواها على المسار الجدلي. إن الفهم، بتنوعه — كحركة حية للكائن العضوي العملي — لا يمكن أن يكون له مجال إلا في موقف عيني، من حيث إن المعرفة النظرية تضيء وتفسر هذا الموقف.

وهكذا إن استقلال الأبحاث الوجودية ينتج بالضرورة عن سلبية الماركسيين (وليس عن الماركسية). و مادام المذهب لا يقر بفقر دمه، ومادام سوف يشيد معرفة على ميتافيزيقا دوجماتية (جدل الطبيعة) بدلا من أن يقيمها على فهم الإنسان الحي، ومادام يرفض الأيديولوجيات تحت اسم اللاعقلية، الأيديولوجيات التي تريد — كما فعل ماركس — فصل الوجود عن المعرفة وتشييد معرفة الإنسان، في الأنثروبولوجيا، على الوجود الإنساني، فإن الوجودية ستمضي في أبحاثها. وهذا يعني أنها ستحاول إلقاء الضوء على معطيات المعرفة الماركسية بواسطة المعارف غير المباشرة (أي، كما قلنا، بواسطة كلمات تشير تراجعياً إلى بناءات وجودية) وإحداث معرفة حقيقية شاملة في إطار الماركسية من شأنها أن تعثر ثانية على الإنسان في العالم الاجتماعي وتتابعه في البراكسيا الخاصة به، أو بتعبير أفضل، في المشروع الذي يلقى به نحو الممكنات الاجتماعية ابتداء من موقف محدد. إنه يبدو كجزء

Cette hypothèse est absurde : certes, on n'asservit l'homme que s'il est libre. Mais pour l'homme historique qui se sait *et se* comprend, *cette liberté pratique ne se saisit que comme condition permanente et concrète de la servitude, c'est-à-dire à travers cette servitude et par elle comme ce qui la rend possible, comme son fondement. Ainsi le Savoir marxiste porte sur l'homme aliéné, mais s'il ne veut pas fétichiser la connaissance et dissoudre l'homme dans la connaissance de ses aliénations, il ne suffit pas qu'il décrive le procès du capital ou le système de la colonisation : il faut que le questionneur comprenne comment le questionné — c'est-à-dire lui-même —* existe son aliénation, *comment il la dépasse et s'aliène dans ce dépassement même; il faut que sa pensée même dépasse à chaque instant la contradiction intime qui unit la compréhension de l'homme-agent à la connaissance de l'homme-objet et qu'elle forge de nouveaux concepts, déterminations du Savoir qui émergent de la compréhension existentielle et qui règlent le mouvement de leurs contenus sur sa démarche dialectique. Diversement, la compréhension — comme mouvement vivant de l'organisme pratique — ne peut avoir lieu que dans une situation concrète, en tant que le Savoir théorique illumine et déchiffre cette situation.*

Ainsi l'autonomie des recherches existentielles résulte nécessairement de la négativité des marxistes (et non du *marxisme). Tant que la doctrine ne reconnaîtra pas son anémie, tant qu'elle fondra son Savoir sur une métaphysique dogmatique (dialectique de la Nature) au lieu de l'appuyer sur la compréhension de l'homme vivant, tant qu'elle repoussera sous le nom d'irrationalisme les idéologies qui — comme l'a fait Marx — veulent séparer l'être du Savoir et fonder, en anthropologie, la connaissance de l'homme sur l'existence humaine, l'existentialisme poursuivra ses recherches. Cela signifie qu'il tentera d'éclairer les données du Savoir marxiste par les connaissances indirectes (c'est-à-dire, nous l'avons vu, par des mots qui dénotent régressivement des structures existentielles) et d'engendrer dans le cadre du marxisme une véritable* connaissance compréhensive *qui retrouvera l'homme dans le monde social et le suivra dans sa* praxis *ou, si l'on préfère, dans le projet qui le jette vers les possibles sociaux à partir d'une situation définie. Il apparaîtra donc comme un fragment*

من النسق قد سقط خارج المعرفة . وابتداء من اليوم الذى يبدأ فيه البحث الماركسى يتناول البعد الإنسانى (أى المشروع الوجودى) كأساس للمعرفة الأنثروبولوجية ، لن يعود هناك مبرر لوجود الوجودية : وإذ تكون قد تمثلتها وتعدتها واحتفظت بها الحركة الشاملة للفلسفة، فإنها ستكف عن أن تكون بحثاً خاصاً لكى تصبح الأساس لكل البحث . إن الملاحظات التى قمنا بها خلال المقال الحالى تهدف ، فى الحدود الضيقة المتاحة لنا ، إلى التعجيل بلحظة الذوبان هذه .

du système, tombé hors du Savoir. A partir du jour où la recherche marxiste prendra la dimension humaine (c'est-à-dire le projet existentiel) comme le fondement du Savoir anthropologique, l'existentialisme n'aura plus de raison d'être : absorbé, dépassé et conservé par le mouvement totalisant de la philosophie, il cessera d'être une enquête particulière pour devenir le fondement de toute enquête. Les remarques que nous avons faites au cours du présent essai visent, dans la faible mesure de nos moyens, à hâter le moment de cette dissolution.

الفهرس